



José Manuel Bermudo

La Filosofía moderna y su proyección contemporánea

Introducción a la cultura
filosófica

BARCANOVA
TEMAS UNIVERSITARIOS

José Manuel Bermudo Ávila nació en Cáceres en 1943. Se graduó en Periodismo por la E.O.P. de Madrid. Cursó la licenciatura de Filosofía en la Universidad de Barcelona, donde se doctoró en 1973. Desde 1970 ha sido profesor de Historia de la Filosofía en esta misma Universidad, en la cual actualmente es Encargado de la Agregaduría de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Entre sus publicaciones destacan *El concepto de praxis en el joven Marx* (1976); *De Gramsci a Althusser* (1979); *Conocer Engels y su obra* (1979); *Engels contra Marx* (1981); *Diderot* (1981); y los ensayos "Hobbes", "Spinoza", "Hume", "Rousseau" y "Diderot" contenidos en *Los Filósofos y sus filosofías*. Ha preparado las ediciones castellanas de *El Sistema de la Naturaleza*, de d'Holbach; *Del Espíritu*, de Helvétius; *Tratado de los Sistemas*, de Condillac, e *Historia de la Filosofía de l'Encyclopédie*, de Diderot.

La Filosofía moderna y su proyección contemporánea

José Manuel Bermudo

Profesor de Historia de la Filosofía
Moderna y Contemporánea

La Filosofía
moderna
y su proyección
contemporánea

Introducción a la cultura
filosófica

BARCANOVA
TEMAS UNIVERSITARIOS

Colección asesorada y dirigida por José Manuel Bermudo
e Higinio Clotas

La redacción del capítulo 7, «La pérdida del sujeto», se debe a J. Mascaró, J. M. Ortega y F. Pereña, cuya colaboración agradece el autor.

© 1983, José Manuel Bermudo Ávila
Esta edición es propiedad de Editorial Barcanova, S. A.
Plaza Lesseps, 33, entresuelo. Barcelona-23. Teléfono 217 20 54
Diseño de la cubierta: Gràfic Comunicació
Primera edición: 1983
Depósito legal: B. 16.482-1983
ISBN: 84-7533-100-9
Impreso en España — Printed in Spain
Imprime: HUROPESA, Recaredo, 4. Barcelona-5

ÍNDICE

Justificación	1
1. La razón y la ley	5
1.1. La figura del siglo	5
1.1.1. El milenio de la razón	5
1.1.2. Los límites	7
1.1.3. El amor a la regla	12
1.2. Un siglo de filosofía cartesiana	22
1.2.1. La aventura cartesiana	22
1.2.2. La herencia cartesiana	31
1.3. Cartesianos heterodoxos	44
1.3.1. Spinoza: el orden de las razones	44
1.3.2. Hobbes, la razón del orden	54
2. De la evidencia a la creencia	61
2.1. El empirismo en el siglo XVIII	61
2.2. J. Locke, la apertura del empirismo moderno	67
2.2.1. La figura histórica del filósofo	67
2.2.2. El problema de la idea	69
2.3. G. Berkeley, el lado débil del empirismo	75
2.3.1. La crítica y la obra	75
2.3.2. El Tratado	77
2.3.3. Esse est percipi	80
2.3.4. Del pensamiento a la imaginación	82
2.3.5. Las ideas y la mente	86
2.4. D. Hume, de la melancolía a la consolación	91

2.4.1.	La obra filosófica	91
2.4.2.	Orden sin razón	94
2.4.3.	El escepticismo conveniente	96
2.4.4.	El camino de la melancolía	99
2.5.	Condillac	106
2.5.1.	El hombre y la obra	106
2.5.2.	Entre Descartes y Locke	107
2.5.3.	Las aportaciones de Condillac	111
2.5.4.	El peligro del solipsismo	114
3.	Perder el miedo a la vida	119
3.1.	La otra ilustración	119
3.2.	El espacio ilustrado	132
3.2.1.	El contexto	132
3.2.2.	Los límites	137
3.3.	Del miedo a la felicidad	144
3.3.1.	Los filósofos clandestinos	144
3.3.2.	Montesquieu y Voltaire	147
3.4.	El debate sobre la educación	150
3.4.1.	Helvétius: la fabricación del «ciudadano»	150
3.4.2.	Rousseau: la salvación del «individuo»	156
3.5.	El debate filosófico sobre la naturaleza	163
3.5.1.	El materialismo de la extensión cartesiano: La Mettrie	163
3.5.2.	El materialismo naturalista	168
3.6.	Diderot, el escepticismo necesario	171
4.	De la mónada al sujeto trascendental	177
4.1.	Leibniz, el último sabio	177
4.1.1.	La obra y la crítica	177
4.1.2.	Pensar los mundos posibles	181
4.1.3.	Mónadas y armonía, individuos y orden	186
4.2.	Kant, la libertad irrenunciable	193
4.2.1.	El proyecto crítico	193
4.2.2.	Lógica y dialéctica: ley y farsa	200
5.	El camino del idealismo	207
5.1.	El proyecto idealista	207
5.1.1.	Kantismo y romanticismo	207
5.1.2.	La filosofía de la historia	216

5.2.	Fichte, el arranque idealista	221
5.2.1.	El filósofo difícil	221
5.2.2.	Tipos de hombres	223
5.2.3.	Herencia kantiana	227
5.2.4.	La búsqueda del principio	231
5.3.	Schelling	236
5.3.1.	La búsqueda de la unidad	236
5.3.2.	La unidad presupuesta	242
5.4.	Hegel	248
5.4.1.	El camino del filósofo	248
5.4.2.	La deuda con el pasado: comprender la es- cisión	252
5.4.3.	El ascenso a los lugares divinos	255
5.4.4.	El paisaje eidético	263
6.	La larga lucha por poseer a Marx	267
6.1.	El lugar filosófico del marxismo	267
6.2.	¿Hay una filosofía marxista?	269
6.3.	Marxismo y engelsianismo	277
6.4.	El marxismo kantiano	284
6.5.	El marxismo de los años 20	293
6.5.1.	Lukács	293
6.5.2.	Korsch	302
6.6.	La recuperación del joven Marx	309
6.7.	El marxismo crítico de los frankfurtianos	320
6.7.1.	El camino de la utopía	320
6.7.2.	Teoría crítica frente a teoría tradicional	323
6.7.3.	Dialéctica negativa y final de la utopía	329
6.8.	La ortodoxia difícil: Lefebvre y Garaudy	335
6.9.	El peligro del cienticismo	341
6.10.	El lugar de Althusser en el marxismo de los años 60	349
7.	La pérdida del sujeto	361
7.1.	El exilio y el retorno	361
7.1.1.	El «exilio»	363
7.1.2.	El «retorno»	366
7.2.	La reivindicación del «exilio»	370
7.2.1.	Arthur Schopenhauer, voluntad y pesimismo	370
7.2.2.	Friedrich Nietzsche, el optimismo trágico	372
7.2.3.	Karl Marx, el hombre concreto	382

7.2.4.	Sigmund Freud, la explicitación del deseo	388
7.3.	El sentido de la existencia	396
7.3.1.	E. Husserl, el horizonte de la conciencia	396
7.3.2.	Max Scheler, proyecto del hombre	399
7.3.3.	Martin Heidegger	402
7.3.4.	Filosofía de la existencia y existencialismo	409
7.4.	La escuela de Frankfurt, pesimismo y utopía	424
7.4.1.	Max Horkheimer, el hombre perdido	425
7.4.2.	Marcuse, el hombre unidimensional	431
7.5.	Entre naturaleza y cultura	436
7.5.1.	El estructuralismo, la reconstrucción del hombre	436
7.5.2.	El «homo zoologicus»	443
8.	Del viejo al nuevo positivismo	453
8.1.	Antes del Círculo	454
8.1.1.	Stuart Mill	454
8.1.2.	Auguste Comte	461
8.1.3.	William James	463
8.1.4.	Avenarius y Mach	468
8.1.5.	Lógicos y matemáticos	477
8.2.	En el origen del Círculo	480
8.3.	Hacia el Círculo	483
8.4.	El Círculo	489
8.5.	En el Círculo	499
8.5.1.	Schlick: las primeras dificultades	499
8.5.2.	El fisicalismo carnapiano o neopositivismo duro	504
8.6.	Fuera del Círculo	510
8.7.	Al otro lado del Círculo	517
8.8.	Puente al Círculo	522
8.9.	¿Contra el Círculo?	526

JUSTIFICACIÓN

No sabemos si los textos filosóficos deben justificarse. Generalmente los hombres no justifican sus producciones, ni tienen por qué hacerlo. Pero en el seno de lo que ahora se llama la «comunidad de los filósofos», y especialmente en el subconjunto de los que sobrevivimos de la nómina de Universidad («Academia» para los no muy amigos), ha arraigado fuertemente el hábito de las «justificaciones». Quizá sea la falta de reconocimiento social lo que nos lanza a esa carrera de autojustificación, expresión de cierta mala conciencia que tal vez nos hemos ganado a pulso.

En cualquier caso, lo que realmente nos preocupa aquí y ahora es si una «Introducción a la Historia de la Filosofía» *puede* justificarse, pasando por alto la cuestión de si se debe o no hacerlo. Con frecuencia el título «Introducción» puede ser una forma discreta de ocultar o embellecer nuestros límites. Si pretendiéramos haber escrito una «Historia de la Filosofía», sin duda alguna nos haríamos acreedores de profundas críticas ante las grandes ausencias, la no justificada desigual presencia de autores y temas, el relativo abandono de prácticas parciales (filológicas, contextualizadoras, explicativas...) habitualmente aceptadas en la historiación, etc. Asumiendo solamente haber hecho una «Introducción», parece que forcemos al crítico a que pase por alto buena parte de esas limitaciones.

Las «Introducciones», por otra parte, tenían sentido —aunque de discutible legitimidad— en aquellos tiempos en que los planes de estudio universitario contaban en sus primeros cursos, de forma general, con la correspondiente asignatura de «introducción» a la filosofía, la lingüística, el derecho, etc. Después venía el «tratado», el «sistema», que se suponía complicado y exigía un entrenamiento previo. Esa determinación institucional hoy ha desaparecido; de ahí que no sea trivial la cuestión del sentido de las «introducciones».

Nosotros no hemos pretendido escribir una «Historia de la Filosofía», pero nos tememos no haber sabido mantener el límite entre la «Introducción» y la «Historia» propiamente dicha. Y si el resultado lo llamamos «Introducción» y no «Historia» es exclusivamente porque así quedamos liberados de la responsabilidad de no haber cumplido ciertos rasgos que deben exigirse a una «Historia», cualquiera que sea la concepción filosófica que la inspire. Efectivamente, una historia de la filosofía debe conseguir, pues en buena medida es su objetivo, un equilibrio, una armonía, un orden y una jerarquía entre sus partes, una mesurada distribución del espacio, una prudente ponderación de las ausencias y las presencias. Tales rasgos son los que dan el tono de seriedad y rigor a una Historia de la filosofía, pues puede discutirse y tolerarse las diferencias metodológicas o de enfoque (historiografía hegeliana, diltheyana, marxista, positivista, historicista, sociologista, filológica...) pero no el silenciamiento, total o parcial, de ciertas voces, sean éstas las de Spinoza o la de d'Holbach, la de Marx o la de Gassendi.

Llamamos «Introducción» a este trabajo fundamentalmente para reconocer que no hemos pretendido la exhaustividad, el equilibrio y la medida que consideramos imprescindibles en toda Historia. Si ésta pudiera ser comparada con un mapa, nuestra «Introducción» vendría a ser un «mapa turístico», es decir, una representación parcial, consciente y públicamente desenfocada para, sin pretender suplantaciones ni adulteraciones, dar especial relevancia a algunos elementos.

La metáfora del mapa podría servirnos para exponer con agilidad nuestra idea de la historia de la filosofía. Desde luego que no consideramos a ésta como una *ciencia* en sentido fuerte, es decir, como *explicación*, en esquemas de necesidad, de la producción teórica que solemos llamar filosófica. Y también desechamos la idea de la historia, y en particular la historia de la filosofía, como *magistra vitae*. Para nosotros, la historia de la filosofía, es decir, el pasado filosófico, es como un lugar, un campo de entrenamiento para aprender a filosofar. Sin duda que no es el único, pero sí un campo apropiado.

Ese *lugar* puede ser representado por la *Historia de la filosofía*. Ésta es, por tanto, como un *mapa*, una descripción simbólica donde los filósofos y sus obras equivalen a las ciudades y su ordenación interna; donde hay vías de comunicación, límites naturales, factores de homogeneización y elementos de diferenciación. La Historia de

la filosofía, pues, puede y debe ser eso y sólo eso: un mapa. Con esta idea no despreciamos a la inmensa mayoría de «Historias de la Filosofía»; simplemente nos inclinamos a pensar que en éstas coexisten, más o menos equilibradamente, el «mapa» y la reflexión filosófica (las «notas de viajes») de su autor. Tal coexistencia, por otra parte, parece inevitable.

La Historia de la filosofía como simple mapa sirve para que cada uno pueda seleccionar sus rutas, según sus necesidades y sus gustos. No hay ninguna mejor que otra, pues, como mapa, nunca puede anticipar los detalles. El camino hay que hacerlo. Si no es así, si nos contentamos con el relato del *maestro* viajero, no sólo nos privaremos de la parte más placentera del asunto, el viaje, sino que permaneceremos en la penumbra. Por muchos detalles que nos refiera el viajero, difícilmente reconoceremos la ciudad. Lo más probable es que no encontremos en ésta nada de aquel relato: todo es diferente cuando se pasea por sus calles.

La Historia de la filosofía sólo sirve para eso: para ofrecernos mil rutas posibles. Pero cada uno ha de elegir las suyas, una y otra vez, pues nunca se encontrarán idénticas. Cada uno ha de recorrer la ciudad, la obra del filósofo, deteniéndose en aquellos puntos que cada cual descubre como individualizadores, como especialmente únicos. Cada uno ha de seguir el camino sin cesar, pues lo «aprendido» no sirve para nada; el nuevo momento, la nueva obra, el nuevo filósofo, o la vuelta de nuevo al lugar de antes, no son reductibles a lo anterior. Sólo la pereza, el dogmatismo, empuja a fingir que el resto del paisaje es repetición; el filósofo sigue una y otra vez, pues siempre es posible una nueva perspectiva unificadora, y siempre es probable un nuevo elemento diferenciador.

Así pues, de esas aventuras, de esos viajes por el «mapa» de la Historia de la filosofía no se aprende nada positivo. Si acaso, se obtiene con cada recorrido un aumento del espesor o la densidad del humus que alimenta el pensamiento y la imaginación, cierta agilidad para, encontrándose en un lugar desconocido, no pisado anteriormente, tener recursos para recorrerlo sin perder la orientación. De la historia no se aprende; la historia nos alimenta, nos da fuerza y recursos para seguir imaginando modelos, alternativas, criterios, valores, razones... nuevos. Si algo enseña la Historia de la filosofía es, quizá, que su «mapa», las rutas que en él aparecen trazadas, llevan siempre al principio, o desembocan en otras, o quedan cortadas, fallidas. Es un mapa de aventuras: las aventuras fracasadas de

la razón por encontrar lo absoluto, el ser, la verdad, la virtud, el bien, la belleza, la igualdad, la diferencia... Cuanto más se recorran las rutas sin salida más posibilidades hay de encontrar una nueva, sin duda alguna también ella sin salida, pero por ello especialmente excitante.

A tal idea de la Historia de la filosofía responde este trabajo, esta «Introducción». Hemos procurado diseñar el mapa, aunque lo hayamos hecho de forma selectiva, dejando fuera muchos detalles, destacando unas grandes «rutas filosóficas» y dando instrucciones para una mayor documentación sobre aquellos autores o temas obligadamente ausentes. Además, hemos procurado ilustrar el recorrido, el viaje, abordando la reflexión de aquellos autores, obras y temas que nos parecen especialmente destacados, especialmente interesantes. Por tanto, trazar un mapa parcial, unas grandes rutas, e ilustrar cómo puede viajar por ellas, ha sido el propósito de este trabajo. Por ello nos parece «introdutorio». Pero también por ello nos parece, aunque en esbozo, una Historia de la filosofía.

1. LA RAZÓN Y LA LEY

1.1. La figura del siglo

1.1.1. EL MILENIO DE LA RAZÓN

El siglo XVII es la puerta de la modernidad. Brecht, en su *Galileo Galilei*, pone en boca del personaje —ese personaje que tan precisamente expresa la tensión de la ruptura en su forcejeo entre condescender con la nobleza y el clero y rebelarse en nombre de la razón— una penetrante caracterización de la época que se abría a sus ojos: «el milenio de la duda». Brecht acertaba: lo constante en la filosofía moderna desde Galileo será la duda. Corresponde al XVII el inicio de la reivindicación del derecho de la razón frente al de la fe, del de la ciencia frente a la teología, de las lenguas nacionales frente al latín, de la mecánica celeste frente a la astrología y la cosmología. Corresponde también al XVII la ruptura con la autoridad del pasado en nombre de la experiencia y de la deducción. Si Maquiavelo, Erasmo o Montaigne siguen con los ojos puestos en Grecia y Roma, con Bacon, Hobbes y Descartes se mira hacia adelante; la razón se ríe de la historia y, en su afán liberador, le negará incluso su carácter de *magistra vitae*.

Sin duda corresponde al XVII el título de «era de la razón» con más derecho que al XVIII. Nunca se creyó tanto en la razón; nunca se vio a sí misma más absoluta. Atrás quedaba un siglo lleno de sangre de color religioso. La Iglesia se había batido desesperadamente, con su teología y su «poder temporal», sin lograr reconstruir la unidad perdida. Y con la pérdida de la unidad se perdió su legitimidad. La verdad dejó de ser sedentaria en Roma y se hizo nómada. La pluralidad era buen clima para la duda. Además, Co-

pérnico y Kepler, siempre respetuosos y moderados, habían puesto de relieve que la razón podía pensar el mundo de otra manera, de una forma incluso más elegante y simple, aunque no fuera la verdadera. Cuando Ossander, en el prólogo al *De Revolutionibus* de Copérnico, propusiera la descripción astronómica como una «hipótesis» (cosa que se le ha criticado y se le critica incansablemente, por considerar que, vaciando de contenido realista la teoría copernicana, no sólo traicionaba a Copérnico, sino que esquilmaba al *De Revolutionibus* su carga explosiva), en el fondo acierta: con la edad moderna la razón se libera de toda cadena que le impida una busca infinita, eterna, sin posibilidad de término. La verdad en la filosofía moderna está hecha para ser buscada. Es un infinito juego en el que la razón, con poder ilimitado, supone la verdad para perseguirla, pero negándose la posibilidad de alcanzarla. Porque, si así fuera, no sólo su marcha tendría un final, sino que su camino estaría determinado: no sería ni infinita ni libre. La verdad sólo es poseída en las iglesias; la razón no necesita, no puede poseerla: sólo seguirla. Por eso, en el fondo, la pasión de pensar que es declarada legítima y normativa coexiste con la duda. Por eso Descartes, tras encontrar un lugar absoluto desde donde comenzar a pensar, dirá que no pretende que su método sirva a todos, que cada cual debe procurarse el suyo.

No se trataba de dudar de la cosmología aristotélica, de su orden natural según diferencias cualitativas, de su cosmos cerrado y jerarquizado, de los lugares naturales y de las esferas... Se trataba, en rigor, y a pesar de que tardaría un siglo en teorizarse, de dudar igualmente del orden geométrico, de la naturaleza homogénea, uniformada al ser reducida a cantidad, de la disolución de la diferencia al ser reducida a posición y velocidad... Poco a poco se iría introduciendo la duda en esa filosofía de la nueva ciencia, partiendo de su difícil articulación con las ciencias biológicas desarrolladas desde el XVIII y las ciencias históricas desde el XIX, para llegar a abandonar cualquier pretensión realista y, por tanto, cualquier fundamentación absoluta.

Se abría, pues, el «milenio de la duda», tras el ampliado milenio de la fe, de la aceptación de la autoridad; al mismo tiempo que lo infinito, lo desordenado, lo puramente arbitrario, sustituiría a un orden cerrado en el que cada cosa tenía su razón de ser, su verdad trascendente y absoluta. Lo infinito y la duda irrumpen así inevitablemente unidos, sustituyendo a lo limitado y a la fe. Se trataba,

pues, de pensar un mundo puesto infinito y con un pensamiento condenado a dudar... porque estaba obligado a *pensar*.

Pero la *duda* presenta formas y ofrece efectos peculiares en el siglo XVII. Unas veces, como en las *Lettres Provinciales* y los *Pensées* de Pascal, sirve para poner la incapacidad de la razón humana en orden a resolver las últimas cuestiones filosóficas; es decir, la duda sirve en Pascal para que la razón se ponga a sí misma sus límites, decrete su renuncia a lo infinito, a lo sagrado, a lo absoluto, y ejerza así libremente su negación. Otras, como en Descartes, la duda aparece como la teatralización del absurdo de cualquier pretensión de limitar el poder de la razón para decir el ser de las cosas.

1.1.2. LOS LÍMITES

Cualquier período de la historia de la filosofía que nos propongamos estudiar cuenta con los grandes nombres propios de unos cuantos filósofos que son los grandes protagonistas. El historiador está condenado a seleccionar unos nombres y unas obras, aunque reconozca la importancia de lo que queda fuera, aunque esté dispuesto a aceptar que en su selección no sólo recorta la historia de la filosofía, sino que la arranca y aísla del magma de ideas de donde surgió y desde el cual podría verse su sentido. Pero es inevitable seleccionar, especialmente cuando, como en nuestro caso, hemos renunciado a hacer una historia de las ideas y cuando, como es también nuestro caso, sólo se pretende un acercamiento a la historia de la filosofía.

Comenzamos este período en el año 1600. La fecha puede ser arbitraria, pero no más que cualquier otra. Podríamos haber elegido la de 1543, fecha importante porque en ella aparecen tres obras que, cada una a su manera, anuncian el pensamiento moderno: la *Ani-madversiones in dialecticam Aristotelis* de Petrus Ramus, que condensa la fuerza negativa, de rechazo, de rebelión contra el paradigma aristotélico, el enemigo a abatir por el nuevo modelo de inteligibilidad; el *De humane corporis fabrica* de Vesalio, magnífica anticipación de la explicación de la naturaleza desde sus propias fuerzas, como sistema mecánico sin finalidades ni trascendencias; y el muy famoso *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico, que generalmente se acepta como el gran comienzo de la «revolución» en el saber filosófico y científico.

Pero hemos elegido el 1600 porque en dicho año muere ejecutado Giordano Bruno. Y creemos que él es el gran representante de un momento filosófico que, si bien está en línea con la modernidad en cuanto se constituye enfrentado a la tradición, y si bien los ilustrados radicales del XVIII ya verán como «renacimiento», como el origen de las luces, lo cierto es que presenta características muy específicas que poco o nada tienen que ver con el racionalismo moderno. Al contrario, el paradigma mecanicista, para constituirse, tiene que enfrentarse y enterrar al mismo tiempo el aristotelismo y el mágico-naturalismo de la filosofía renacentista. Incluso podrían aducirse razones para mostrar que el racionalismo mecanicista está más cercano y tiene más dependencia de la filosofía clásica que del renacimiento. Teóricamente el mecanicismo está muy distante de la filosofía natural renacentista, y sólo las actitudes ideológicas y la coyuntura política, concretadas en el hecho de que la filosofía oficial a abatir era la misma, encuadrada en el aparato escolar controlado por el clero, han permitido este acercamiento que pone la filosofía de la naturaleza renacentista como antesala de la filosofía moderna. Su coincidencia en lo negativo, en el objeto a desplazar, no debe ocultar su distancia positiva.

El 1600, pues, y siempre tomándolo como simbólico, es una buena fecha. La obra de Galileo siembra las primeras décadas del nuevo siglo: *Sidereus nuncius* (1610); *Le macchie solari* (1613); *Il Saggiatore* (1623); *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632); *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica* (1638). Francis Bacon produce su obra por estas fechas: *The Two Books on the Proficiency and Advancement of Learning* (1605) —más tarde aparecerá con el título de *De Dignitate et augmentis scientiarum* (1623)—, *De sapientia veterum* (1609), *Descriptio globi intellectualis* (1612), *Historia Naturalis* (1622), son esbozos que culminarán en su *Instauratio magna* (1623), cuya parte más famosa es el *Novum organum scientiarum* (1620). Aunque Galileo y Bacon no sean dos filósofos en sentido fuerte, al menos deben ser citados incluso en una breve introducción a la historia de la filosofía, ya que, por un lado, la demarcación filosofía-ciencia (y, por tanto, la separación sociológica entre el filósofo y el científico), en aquellas fechas no se daba con nitidez; por otro lado, porque su reflexión filosófico-científica, aunque fuera más científica que filosófica, iba a protagonizar todo el momento filosófico: desde ellos se ponía en crisis la legitimidad y credibili-

dad de la filosofía dominante, y desde ellos se iba a construir la nueva filosofía. Desde ambos, aunque pasado el tiempo se hayan subrayado las diferencias hasta el punto de que hoy «programa baconiano» y «programa galileano» hayan pasado a designar dos modelos de cientificidad, dos formas de entender la ciencia, dos metodologías, dos actitudes, dos filosofías. Bacon simbolizaría el empirismo, la primacía de la observación, de la inducción, de la constante verificación; Galileo representaría la matematización, la formalización, el deductivismo...

Galileo y Bacon abren, pues, a pesar de los residuos mágico-naturalistas del último, una nueva época que será plenamente instaurada con la revolución cartesiana, origen casi-mítico de la modernidad en filosofía. Surgen en ella pléyades de filósofos cuyas obras matizan infinitamente unas cuantas posiciones básicas, fundamentales. A nosotros nos interesan estas condensaciones típicas de la filosofía, pues constituyen obras a releer, a repensar constantemente; es precisamente desde ellas y frente a ellas como se toman posiciones, se configuran opciones filosóficas.

Partimos de Descartes, en quien hubo de inspirarse todo el movimiento filosófico de los siglos XVII y XVIII. El primer texto relevante que llega a publicar Descartes es *Discours de la méthode*, como prólogo a sus tres ensayos científicos *Dioptrique*, *Météores* y *Géométrie* (1637), partes de su *Tratado del mundo y de la luz*, tratado que renuncia a publicar tras la condena de Galileo (1633), pues también él funda su doctrina en la teoría copernicana. En 1641 publica su obra metafísica *Meditationes de prima philosophia*, comenzada por él desde 1629, ampliamente debatida en el círculo del padre Mersenne. Aparecerá en 1641 con objeciones de Arnauld, Gassendi, Hobbes, etc.

La celda del convento de Mersenne es un poderoso foco de actividad tanto filosófica como científica, en la que se concentran y desde la que se difunden ideas e informaciones diversas. Más importante que las obras de Mersenne (*La vérité des Sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*, 1625; *Harmonie universelle*, 1636; *Cogitata physico-mathematica*, 1644), su correspondencia constituye prácticamente una enciclopedia del debate filosófico de la época.

En el círculo de Mersenne será introducido Hobbes durante una estancia en París, entre los años 1634 y 1637, quien escribirá a instancias de aquél las *Terceras objeciones* a las *Meditaciones de Descartes*. En 1640, Hobbes vuelve a París y publica allí su *De Cive*

(1652), que constituirá junto con *De Corpore* y *De Homine*, publicados más tarde (1655-1657), la trilogía de su sistema.

Otro filósofo vinculado estrechamente con el círculo de Mersenne y gran agitador de problemas en el ambiente cartesiano es Gassendi, autor de las *Quintas objeciones* a las *Meditaciones*. Las respuestas de Descartes dan lugar a las *Instancias* de Gassendi, reunidas bajo el título de *Disquisitio metaphysica* y publicadas en 1644. Las demás obras de Gassendi (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624; *Syntagma Philosophicum*, 1649, publicadas póstumamente en 1658), sostienen, por un lado, una posición pirrónica en cuanto a su crítica del dogmatismo aristotélico y, por otro, un atomismo oscilante entre Demócrito y Epicuro. Si bien al intentar conciliar su neoepicureísmo con la doctrina cristiana, Gassendi cae en contradicciones, su obra representa el futuro, pues será prolongada y radicalizada por Locke, para superar el cartesianismo.

Ese mismo año en que son publicados la *Disquisición metafísica* de Gassendi y los *Pensamientos físico-matemáticos* de Mersenne, salen a luz los *Principia Philosophiae* (1644), obra en la cual Descartes expone su doctrina en forma de tratado y no como procedimiento de investigación. En 1649, Descartes entregará a la imprenta su última obra, *Les passions de l'âme*, antes de partir hacia la corte de la reina Cristina de Suecia. Después de su muerte, en 1650, se publicarán cartas y escritos que había dejado inéditos: *Compendium Musicae* (1650); *Traité de l'homme et de la formation du foetus* (1664); *Le Monde ou traité de la lumière* (1644); *Cartas* (en latín) (1657-1667); *Regulae ad directionem ingenii* (1701), *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (1701).

La década de los 50 viene marcada por la magistral obra *Leviathan* de Hobbes, texto que escribe en París pero publica en Londres, en 1651. Ya había publicado el año anterior su *Human Nature, Or the Fundamental Elements of Policy*. Hobbes regresa a Inglaterra, a raíz de la amnistía, y publica en 1655 su *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, y en 1658 su *Elementorum philosophiae sectio secunda de homine*.

Por esas fechas se efectúa una importante inflexión en la trayectoria teórica de Pascal, cuya obra versaba, hasta ese momento, sobre temas científicos: *Essai sur les coniques* (1649); *Expériences nouvelles touchant le vide* (1651); *De l'équilibre des liqueurs*, *De la pesanteur de l'air* (1653), *Traité du triangle arithmétique* (1654). En matemáticas, Pascal crea el cálculo de probabilidades y sugiere a

Leibniz el cálculo infinitesimal. En física, sus trabajos sobre hidrostática impulsan el estudio de la mecánica de los fluidos.

En 1655, Pascal se retira a Port-Royal y se dedica junto con Arnauld a afirmar las ideas de Jansenio. Sus *Lettres (Provinciales)* (1656) sostienen ataques despiadados contra las doctrinas molinista y jesuítica. Mientras publica sus *Cartas*, Pascal trabaja en el proyecto de una obra magna: la *Apología del cristianismo*. No llega a terminarla, y sólo fragmentos de esa obra son publicados por los «solitarios» de Port-Royal, en 1670, con el título de *Pensées sur la religion*.

Pascal desbroza el camino a los grandes religiosos del siglo XVII, como Arnauld, Malebranche y Bossuet. Hace suyo el racionalismo, rechazando lo que la escolástica daba por científico, pero limita el dominio de la razón a la esfera natural. Pascal juzga mediocres las habituales pruebas de la existencia de Dios. Por medio de la razón no se puede establecer ni la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma. No se puede más que *apostar* por la religión o contra ella. Y si la razón prueba que es una locura no apostar por la religión, ya nada le queda por hacer. Pascal estaba, pues, involuntariamente preparando el terreno para las ironías de un Spinoza o un Bayle; o, al menos, para la sustitución del cristianismo por el deísmo.

El mismo año en que aparecen los *Pensamientos* pascalianos (1670) se publica el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, que pone en duda el valor de los textos pretendidamente sagrados. Dicho tratado y *Renati des Cartes Principiorum philosophiae* (1663) serán las dos únicas obras spinozianas publicadas en vida de éste. Aparecerán póstumamente (1677) la *Ethica*, el *Tractatus Politicus*, el *Tractatus de intellectus emendatione* y las *Cartas* del filósofo.

Se sigue, pues, con Spinoza, Malebranche y luego Leibniz, pensando en el marco teórico cartesiano. Difunden el cartesianismo multitud de filósofos menos célebres en toda Europa: Lipstorp, de Raey, Heerebor, Geulincx y Wittich en Holanda; Le Grand en Inglaterra; Clauber y Bekker en Alemania; Fardella en Italia; Rohault, Régis, Cordemoy, de la Forge y Malebranche en Francia, etc.

Malebranche publica su polémica obra *De la Recherche de la vérité* en 1674, desarrollando los motivos agustinianos que contiene el pensamiento de Descartes. Le seguirán las *Conversations métaphysiques et chrétiennes* (1677), el *Traité de la nature et de la grâce* (1680), el *Traité de morale* (1684), etc.

Aparecen en 1686 dos obras: las *Entretiens sur la pluralité des*

mondes de Fontenelle y el *Commentaire philosophique* de Bayle, que apuntan ambas hacia una nueva época, cerrándose ésta con los *Principia Mathematica* (1687) de Newton. En historia de la filosofía o en historia de la ciencia puede y debe hablarse en términos de «antes y después» de Newton. Este hombre inspiró el pensamiento de todo un siglo, el próximo que expondremos.

1.1.3. EL AMOR A LA REGLA

Hegel, en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, ha caracterizado la «filosofía de los tiempos modernos» como el momento de la «reconciliación de la conciencia de sí con el presente en sí». Le parecía a Hegel que el Espíritu, que tan exasperante lentitud muestra a veces en su sobreponerse a la exterioridad, ahora avanza a pasos de gigante, «con botas de siete leguas». Es un momento de confianza del hombre en sí mismo, en su pensamiento, y en la naturaleza fuera y dentro de él; es el momento en que el hombre «descubre la naturaleza y se descubre a sí mismo».

Es, por supuesto, una caracterización posible, entre otras muchas. Pero nos parece especialmente atractiva. La naturaleza deja de ser lo otro del espíritu, su límite, su resistencia; deja de ser lugar de la ambigüedad, de caprichosas fuerzas ocultas intervenibles con la mediación de la magia; deja de ser el espacio de la pasión, el obstáculo para alcanzar lo absoluto, lo particular y finito que interfiere en la sed de eternidad y universalidad. En el momento moderno los filósofos descubren en la naturaleza lo espiritual, descubren la ley, lo universal y eterno. Y no importa que, al menos en las primeras fases, la vía de acceso sea la experiencia, la observación de lo particular y concreto. Pues, por la inducción, se accede a la ley. La naturaleza es lugar de la ley, de la regularidad, del orden eterno. Y, por ello, se hace transparente al pensamiento, se hace pensable. Es un momento de reconciliación: el espíritu se reconcilia con la naturaleza, se reconoce en ella, se mira y se piensa en ella. Rompe así su limitación, supera su desgarró, se expresa en voluntad positiva, en optimismo, en esperanza.

G. Gusdorf¹ ha visto en ese momento, el de la «revolución galileana», lo que llama el «fin de la ambigüedad». El horror al vacío que

1. G. GUSDORF: *La révolution galiléenne (Les sciences humaines et la pensée occidentale, t. 2, vol. III)*, París, Payot, 1969.

permanece con fuerza en la física cartesiana es menos importante que el horror a la ambigüedad que preside su quehacer filosófico. *Claridad y distinción*, he ahí la regla del filosofar. Y, ciertamente, se trata también de una caracterización fecunda. La filosofía moderna asume una tarea jurídica, normalizadora, que culminará con Kant. El tiempo lo requería. Una nueva época, un nuevo orden de vida, pone a la orden del día el establecimiento de las reglas de juego. Es un período esencial y radicalmente constituyente. Hay que precisar e institucionalizar las lenguas, las fronteras, las religiones, las formas políticas...

Los filósofos modernos vivieron esta tarea como «racionalización». Se trataba de eso, de llevar la razón a las distintas esferas de la práctica social. Había que establecerla, por supuesto, y de forma principal y urgente, en el propio campo del conocimiento. Para ello se define el campo del conocimiento y el de la revelación, el área de hegemonía de la razón y el reservado a la fe y al dogma. El filósofo, de momento, se conformaba con tener un campo de dominio donde la razón fuera la autoridad suprema, aceptando una reserva de poder para el dogma. Surgía así la necesidad del trazado de una primera frontera entre la filosofía y la teología, respetando el reparto, con reglas claras, sin injerencias externas, sin las ambigüedades que tantos problemas ocasionaban, como el caso Galileo puso de relieve.

Pero la racionalización iba más allá del discurso teórico. Para ir al fondo, nos hallamos en un momento en que está a la orden del día la institucionalización del «Estado moderno». Y ese proceso de institucionalización tiene su expresión más pura en el trazado de sus fronteras, en la destrucción de las fronteras interiores, locales, en el establecimiento de unas reglas generales para todo su territorio, en la definición clara y precisa de sus relaciones externas. Grotius, por poner un nombre, es un buen símbolo de esa función.

El poder feudal, es cosa bien conocida, era tan extenso como impreciso y débil. Las relaciones de poder, concretadas en subordinaciones de vasallaje, constituían una red que se debilitaba y oscurecía a medida que se extendía en el espacio y en el tiempo; el dominio feudal quedaba como una nebulosa de relaciones de dependencias, yuxtapuestas y a veces contradictorias, cuya eficacia y claridad se disolvían en la imprecisión de los límites. En pocas palabras, el mundo feudal era una totalidad confusa, una unidad frágil. Y esa confusión y fragilidad constituían a un tiempo su fuerza y su debilidad. La ambigüedad era la esencia de su orden y de su reproducción.

Incluso podría pensarse que esa unidad frágil y esa totalidad difusa constituían la condición de posibilidad de la homogeneidad de pensamiento y cultura puesta por el cristianismo. Éste se extendía fácilmente entre tan frágiles fronteras y, a su vez, contribuía a disolverlas, a borrarlas. No reconocía límites y ayudaba a ocultarlos.

Pero ese mundo estaba feneciendo. El espacio geopolítico estaba siendo dibujado con una nueva topografía que, para lo que aquí nos importa, se regía por la firmeza del trazado. Se acaba la imprecisión, se acaban las líneas débiles, se acaban las dependencias vagas y yuxtapuestas, se acaban los localismos, los particularismos, que desde la razón se ven como arbitrariedad, como irracional, como ausencia de la universalidad de la ley. Y no es extraño que, en el mismo proceso, se rompa la unidad del cristianismo, se debilite su existencia universal y sin límite, se vea sometido a las fronteras políticas, subordinado a su ley. Se acaba, en fin, lo que en expresión afortunada Gusdorf ha llamado la «cultura sin pasaporte».

Aunque hemos renunciado a hacer una lectura sociologista de la filosofía moderna, conviene detenerse un poco más en este proceso de «racionalización» del espacio sociopolítico. Digamos, primeramente, que estamos describiendo un proceso abierto y en sus orígenes; digamos, en seguida, que en este proceso rápidamente se instaura el ritmo desigual. Guerras y pactos se suceden de forma agobiante. Guerras constantes (recordemos la famosa de los 30 años), como esfuerzo por establecer demarcaciones fijas, relaciones claras entre Estados y entre la Iglesia y el Estado en cada uno de éstos; pactos que se fijan en derechos, en límites, en reglas de juego, que se aceptan momentáneamente hasta que nuevas guerras niegan su vigencia. Y así, en un proceso complejo, de inestabilidad, de inseguridad, que Hobbes miraría tan de cerca, se está jugando el orden, la ley, la paz. Se está luchando por la ley, por unas reglas claras de juego que, como diría Hobbes, siempre son preferibles a su ausencia.

Como ya hemos insinuado, los Estados se constituyen trazando sus fronteras y borrando las internas, diferenciándose hacia el exterior y homogeneizándose en el interior. Hacia fuera el «derecho de gentes»²; hacia dentro, un derecho natural,³ universalista, y un

2. Véase al respecto el texto de A. BRIMO: *Les grands courants de la philosophie du Droit et de l'Etat*, París, Ed. A. Pedoue, 1968, Sec. II. También M. R. DERATHÉ: *J.-J. Rousseau et la politique de son temps*, París, P. U. F., 1950.

3. A. DE LAPRADELLE: *Maîtres et doctrines du droit des gens*, París, Ed. Internationale, 1950; AA. VV.: *Le Droit naturel*, París, P. U. F., 1960.

derecho positivo que no traicione aquél. Es la manera de construir su unidad, de afirmarla esencialmente. Puesta ésta, y bien robustecida, puede dibujarse sobre ella la diferencia, pueden reconocerse en cierto grado las particularidades locales casi como «modificaciones en la sustancia», en términos spinozianos. Pues ahora la diferencia es, por un lado, lógica y ontológicamente posterior a la unidad: la diferencia sólo es posible en la unidad, como los modos en la sustancia; por otro lado, es clara, está articulada en una estructura transparente. La diferencia ahora no es ni debilitación de la unidad ni indistinción en la misma; al contrario, pone en la unidad su orden y borra la indeterminación. Y, como tantas veces, lo social impondrá su ritmo y su estilo, su orden, a lo mental; el espacio económico-político hará que el espejo mental refleje-construya su imagen, como después veremos.

Recogiendo la idea de Gusdorf: se acaba la etapa de la «filosofía sin pasaporte». La cultura, el arte, las literaturas, las costumbres... se hacen nacionales. Aparece el desarrollo desigual aunque combinado. Cada Estado, en su instauración, tendrá su propia temporalidad, tomará sus propias formas y su ritmo, su historia, se expresará en sus particularidades culturales. La «universidad», no como carcasa institucional sino como contenido, como cultivo de una cultura universal, entra en crisis. Su fuerza le venía de aquella unidad del mundo frágil y confusa pero elástica y suficiente, y de la homogeneización aportada por la idea cristiana. Ahora, rota la unidad del Pontificado, rota la del Imperio, rota la de la cultura occidental, pierde su lugar y su sentido, pierde su tiempo. Por un lado, y aunque lentamente y con resistencias, irá sufriendo su renovación interna; por otro, y precisamente por su anacronismo, asistirá a unos momentos en que el nuevo saber se hace fuera de sus muros y de su control, asumiendo el vergonzoso papel de guardián de una sabiduría vaciada de historia.

Conviene, no obstante, señalar que la incomunicación no es total, especialmente en la filosofía y la ciencia, las cuales difícilmente pueden someterse a la frontera sin prostituirse, anquilosarse o negarse. Si el momento histórico potencia el aislamiento y el sentimiento nacional, si la institucionalización interna y específica de cada Estado pone su marca en la producción artística y cultural, la filosofía, entonces aún no condenada al exilio de la ciencia, no perderá su carácter universal aunque se vea afectada fuertemente por lo nacional. Y esto es fácil verlo en algunos ejemplos. Así, España, refugio de la

contrarreforma, donde la Universidad controla la producción intelectual, donde el orden político no permite el surgimiento de Academias ni de científicos sin hábitos, se condenará al aislamiento y tardará en ver llegar a ella la nueva filosofía. Así, en Francia, donde Fontenelle, científico de mérito y gran divulgador, se resiste desde su cargo de secretario perpetuo de la *Académie des Sciences* de París a la irrupción del newtonismo, se consigue mantener durante cierto tiempo la hegemonía del cartesianismo, en buena parte por patriotismo.⁴

Con todo, no faltaron trasvases y contactos fructuosos. Junto a la correspondencia, privilegiado medio de comunicación y orientación del trabajo científico de ese momento, las Academias contribuyeron a perforar con sus concursos y revistas las barreras políticas, como en seguida veremos. Por otro lado, el Estado moderno se hace nacional frente al universalismo feudal, pero no renuncia a una interesante forma de universalidad, lo *internacional*. El internacionalismo, especialmente fructífero en los momentos de paz, es una forma de superar lo nacional sin disolverlo en la unidad indiferente y ambigua del universalismo medieval. El «derecho internacional» consagra esa nueva forma de unidad superior, donde los Estados son reconocidos y no disueltos. La teoría político-jurídica de Leibniz, que algunos han visto en analogía con su representación monadológica del mundo, recogería esa interesante idea.⁵

En fin, lo que sí es cierto es que se acaba con el *universalisme de la pénurie* y se abre paso el pluricentrismo, cierta relativización, una nueva forma de trazar la unidad y la diferencia en el espacio geopolítico. Y ello se refleja en el orden de las razones.

Aunque el amor a la regla se deja ver, también es posible, con una mirada más amplia, descubrir el contraste, la confusión y la contradicción. Hay mucho de oscuro —y no sólo los abundantes hábitos de los clérigos— en el siglo XVII. La inquisición funciona a tope, la alquimia ocupa a los «físicos», la magia y las artes ocultas se practican entre bachilleres y licenciados, y ciertas cuestiones teológicas ocupan a los filósofos. Todo esto es cierto y se da en los propios

4. P. BRUNET: *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle*, París, Blanchard, 1931.

5. Véase la introducción de O. KLOPP a *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, 11 tomos, Hannover, 1864-1886. También G. GRUA: *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, París, P. U. F., 1953, y *La justice selon Leibniz*, París, P. U. F., 1956; E. NAERT: *La pensée politique de Leibniz*, París, P. U. F., 1969.

círculos de los hombres de letras, sin necesidad de buscar su presencia en el pueblo llano. O sea, es posible una lectura en que la confusión y la ambigüedad muestren su presencia. Católicos y protestantes repartidos y enfrentados en toda Europa; místicos en España, clásicos en Francia, barrocos en Italia y un poco de todo en todas partes; una Alemania desmembrada y una Francia de férreo absolutismo; monjes y libertinos, inquisidores y apóstoles de la tolerancia... Ciertamente, puede describirse un paisaje abigarrado sobre cuyo fondo no es fácil destacar ese amor a la regla con que hemos caracterizado el momento.

Voltaire, en *Le Siècle de Louis XIV*, con su habitual sagacidad, sabe distinguir bajo ese caos las fuerzas renovadoras que se abren paso, el espíritu del siglo que tira hacia adelante, la *republique littéraire* que va trazando la modernidad. Pues el siglo de Luis XIV es el siglo de los modernos, porque, como decía Voltaire, si bien hoy no nos lo parecen, si encontramos obstáculos para concederles abiertamente tal credencial, ellos se sentían «modernos». Ciertamente, obras como el *Discours de la méthode* (1637) de Descartes, o *Experimental Philosophy* (1663) de Henry Power, por poner sólo un ejemplo muy conocido y otro un poco olvidado, aparte de su contenido destacan por hablar un nuevo lenguaje. ¿Acaso puede imaginarse en la tradición un trabajo de «filosofía experimental» dedicado a los microscopios? J. Herman Randall⁶ ha hecho una atractiva lectura poniendo como eje caracterizador de esta etapa la conversión del comercio, de la vida urbana y de la técnica, en objetos filosóficos.

Voltaire, en un texto dedicado a la historia de la cultura, sabe detectar la novedad del gusto por la transparencia bajo la profusión de formas culturales confusas y contradictorias. Y esta tarea es aún más necesaria cuando no se quiere disolver la filosofía en la historia de las ideas, o de la cultura. Quienes hacen la filosofía moderna son una minoría de hombres de una élite intelectual no numerosa, dispersos, relativamente aislados, pero que con ritmo propio y contenido específico van generando el producto filosófico, van traduciendo a filosofía las fuerzas y los problemas de su siglo.

Sería muy largo inventariar las numerosas caracterizaciones, incluso reduciéndonos a aquellas que apuestan por la novedad. Recordemos la afortunada caracterización de Koyré, como paso «del mun-

6. J. HERMAN RANDALL: *The career of Philosophy*, Nueva York, Columbia U. P., 1962.

do cerrado al universo infinito»,⁷ que de alguna manera condensa todas las lecturas que insisten en que la «ruptura» se concreta en la construcción de una nueva imagen de la naturaleza desustantivada, descualitativizada, uniforme y homogénea, reducida a cantidad para ser medida y calculada, geometrizada, matematizada. Unas veces se resalta *l'esprit géométrique*, otras la naturalización de toda realidad, otras la actitud utilitaria, el «conocimiento como poder». Pero quizás estas metáforas descriptivas apuntan más a los efectos que a la raíz. Quizá todas estas lecturas adquieren una nueva dimensión vistas desde la constante del siglo: *el amor a la regla*. Poner reglas, definir leyes, trazar fronteras, exigir claridad y transparencia, producir evidencia..., éste es el fondo del siglo XVII, o mejor, el espíritu de los «modernos» que se abre paso entre las sombras del pasado, la oscuridad de la fe y de la magia, la afectación del barroco, la liturgia de una corte que hace de la ambigüedad canon estético, la simbólica oscuridad de las abundantes sotanas. Boileau lo captó bien, y en su *L'art poétique* (1674) rechazó todo capricho, todo exceso, pues el amor a la regla es amor a lo simple, a la claridad, al orden. Sólo la claridad es belleza; sólo la claridad y distinción es verdad; sólo la ley es justa; sólo la regla pone el Bien.

La tarea es ambiciosa. Se trata de poner orden en el mundo; se trata de decir el orden de la naturaleza, el de la sociedad, el del hombre. Y, como suele ocurrir, para encontrar el orden y la ley en cualquier realidad hay que presuponer esa realidad ordenada, legal. Y hay que suponerla fija, permanente, estable, eterna. Hegel tiene razón: los modernos ven el espíritu en la realidad. El ser es ordenado, la ley es su esencia. Y ese orden es la ciencia, grabada en el ser, escrita ahora en lenguaje matemático. Por eso el ser, la realidad, es cognoscible. Por eso conocer es descubrir: la ley se descubre, el orden se descubre. La ley natural es inteligible, es legible, es evidente, visible. La ciencia escrita en el ser pone en éste su orden fijo, su constancia y eternidad. Y, por eso, porque es racional, es transparente a la razón; porque es espíritu, es desvelado por el espíritu. Basta para ello que la inteligencia, espíritu en el hombre, se rija por su propia ley, por la razón. Es decir, basta que evite toda determinación, que opere por sí misma. Bacon se preocupaba de liberar al pensamiento de los «ídolos» (*Idols of the Tribe, Idols of the Cave, Idols*

7. A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins U. P., 1957.

of the Market-place, Idols of the Theatre) y de que operara con reglas, con método; Descartes también aconsejaba el método, pues si el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo —decía no sin ironía—, el uso de la razón a lo largo de la historia mostraba la posibilidad del desvarío, de la vaciedad, del oscurantismo. El método era la regla para el intelecto, la garantía de que su ritmo se reconciliara con la razón escrita en la naturaleza.

Avanzado el siglo XVIII, Kant podrá decir que la ley, la necesidad, el orden del mundo, lo pone el sujeto. En aquellas fechas los ilustrados ya dicen que la legitimidad de la ley reside en que la pone el pueblo soberano, es decir, ya se atreven a reivindicar sin remilgos la ley positiva, el derecho del hombre a establecer la regla a la que someterse. De momento, en el XVII, el nuevo orden social que se reivindica es defendido como «natural», concepto ambiguo que con frecuencia escondía residuos teológicos (orden natural es el orden puesto por Dios en la naturaleza y evidente al espíritu humano, dotado por Dios para conocer intuitiva y racionalmente lo natural). En el plano gnoseológico, el orden racional se vive como transcripción del orden real, como descubrimiento de la ciencia escrita en la realidad de una vez y para siempre, absoluta y eterna. Es decir, en el XVII la ley se vive como ley descubierta, legitimada por su pertenencia al ser, por su fundamentación objetiva. La conciencia del XVII no se reconoce autora de la ley; sólo se reconoce a sí misma la potencia de descubrirla. O sea, no reconoce el orden como suyo, como puesto por ella, no reconoce su propio poder, no descubre la ficción de que la armonía, la geometrización, la simplificación, la uniformidad, son su obra; no reconoce que la claridad y la distinción, la transparencia, las fronteras, la unidad y la diferencia, son sólo sus efectos.

Así se comprende en parte que la conciencia del XVII, que ha descubierto el espíritu en la realidad, encuentre su principal problema, su límite, en el dramático esfuerzo por pensar la unidad del pensamiento y el ser. También fue Hegel quien detectó el problema de la «contraposición entre pensar y ser» en los modernos. Descubrir el espíritu en la realidad es un paso importante para confiar en la reconciliación. Pero los modernos tuvieron grandes dificultades para pensar la unidad entre espíritu y naturaleza, «los dos lados infinitos de la idea». Aunque reconocieran la presencia del espíritu en la naturaleza (es decir, aunque reconocieran en la naturaleza la ley universal, eterna y necesaria) seguían anclados en la distinción. Ello ya se ve en el

hecho de que no confiaban en que la razón humana, por sí misma y espontáneamente, accediera al conocimiento, por lo cual tuvieron que ejercitar una constante tarea profiláctica, una constante preocupación por el método. La naturaleza seguía siendo lo otro del espíritu; no podían ver que naturaleza y espíritu eran los dos lados de la idea.

Como veremos, la tarea filosófica principal se centrará en el esfuerzo por establecer la relación ser/pensar. Unas veces, próximos al terreno de la teología, esa tarea se concreta en establecer la relación Dios/Mundo; otras, toma la forma de oposición entre la voluntad y el deber; con frecuencia se intenta formular la contraposición libertad/necesidad, sea en la concreción alma/cuerpo, o causa final/causa eficiente, subjetividad/determinación natural, o yo-individuo-libre/Dios-absolutamente-determinante. De todas formas, nos parece que lo más relevante del xvii no es la especificidad de estas problemáticas, sino la actitud ante ellas. Son muy diversas las soluciones a estos problemas, pero todas tienen en común la exigencia de ser expresadas en esa racionalidad de la claridad y la distinción, de la universalidad de la ley, de la hegemonía de la regla.

Y a ello contribuyeron las academias que, como órganos paraoficiales, desligados y a veces opuestos a las universidades, dieron fama a la institucionalización de la producción científica, dirigieron la reflexión y constituyeron la aún dispersa comunidad de sabios.

Nunca debe olvidarse, en una historiación filosófica, a los hombres y a las condiciones en que piensan. Aunque sin detenernos en las condiciones socioeconómicas generales, en la descripción de las formas sociales que caracterizan ese momento de «acumulación primitiva» del capitalismo, de ocaso del *ancien régime* y surgimiento del nuevo Estado burgués (pues estas cosas ya son conocidas y, en cualquier caso, nos exigirían más espacio del que disponemos), vamos a decir algunas cosas sobre la «institucionalización de la producción del saber». El análisis sociológico de las instituciones se está imponiendo en los últimos tiempos en la práctica historiadora, pues es un nivel de mediación mucho más cercano y con más claros efectos en la producción científica que el plano general de la lucha de clases, del momento del modo de producción, o las condiciones sociales de vida. Por otro lado, las instituciones responden siempre a esas determinaciones generales.

Lo primero que conviene destacar es que los filósofos del xvii, como luego los del xviii, comienzan a constituir una clase aparte, específica, con una cierta vida de relativa autonomía. Comienza a

configurarse como un sector que vive en el mundo, fuera de las paredes de conventos y monasterios, fuera de los límites y subordinaciones del hábito y las reglas de vida juradas, fuera de la servidumbre de la doctrina aceptada. Viven para su profesión, se van profesionalizando, van constituyendo un estamento profesional que poco a poco configura sus reglas y su jerarquía. Entre ellos hay celos y colaboración, rivalidades y ayuda mutua. La correspondencia científica y profesional que mantienen es muy intensa, y hoy todos sabemos que la «correspondencia» es la fuente más rica para la investigación histórica de este período.

Elemento importante de la génesis de esta «comunidad de científicos» son las academias. Bacon, en *The Advancement of Learning* (1605), ya anunciaba la decrepitud y esterilidad de las universidades y la necesidad de una nueva forma de institucionalización de la práctica científica que hiciera posible la gran empresa. Las universidades declinan en su pretensión de ser centros de vida integral, se mantienen aparte, anquilosadas, a veces enfrentadas al pulso de los nuevos tiempos. El siglo xvii es la centuria de las academias. Las de *Linnei* en Roma (1603); la del *Cimento* en Florencia (1657); la *Royal Society*, en plena forma a partir de 1662 (aunque tiene sus gérmenes en 1645); la *Académie des Sciences* parisina (1661); la *Ritterakademien* alemana (1700); las de Viena, Petersburgo, etc., constituyen puntos clave de la producción de pensamiento en ese siglo. Son centros internacionales. Cualquier científico de talla pertenecía a varias de ellas. En el aislamiento y la distancia geográfica, y a veces política, en que viven los sabios del xvii, las academias constituyen un centro de intercomunicación, de confluencia, de debate, de unificación de la reflexión y la investigación, de difusión del saber, especialmente con sus premios y concursos y con sus revistas especializadas, como el *Journal des savants* y la *Philosophical Transactions*.

En un siglo donde la unidad espiritual se ha roto y las relaciones políticas entre Estados adquieren especial violencia; en un siglo en que el científico se forma fuera de la universidad, tras haber roto con su enseñanza escolar, las academias cumplen una función importante. Ahora bien, su mérito no es sólo el promover una cultura científica alternativa al oscurantismo y la esterilidad de la cultura dominante; con ser grande, su mérito tampoco se reduce a haber liberado el pensamiento del control eclesiástico, la ciencia liberada del Génesis. Su mayor mérito para nosotros consiste en expresar una nueva forma de entender la práctica científica, comenzando la especializa-

ción, volcándose en la investigación empírica, poniendo en primer plano la libertad de pensamiento sin más sumisiones que la coherencia, la verificación, la claridad y la eficacia.

En un análisis más minucioso nos veríamos obligados a establecer muchos matices. Se sabe, por ejemplo, que miembros de las universidades mantenían relaciones más o menos clandestinas con las academias y los jardines botánicos, y asistían a las clases de los *físicos*. Se sabe que alguna universidad, como la de Leyden en la relativamente tolerante, liberal y floreciente Holanda, permitía prácticas médicas avanzadas. Las dos culturas, pues, mantienen una relación compleja. Pero, a grandes rasgos, la de las academias lleva la antorcha del progreso y la libertad científicas. Incluso en la Holanda refugio de cuantos intelectuales europeos se veían forzados al exilio, sus mejores hombres de ciencia, como Huygens, Leeuwenhoek o Swammerdam, no enseñaron en sus universidades. Los sabios del XVII ni se forman en las universidades, ni investigan ni enseñan en ellas. El nuevo saber tuvo que nacer fuera, como la burguesía se generó en los márgenes del feudalismo.

1.2. Un siglo de filosofía cartesiana

1.2.1. LA AVENTURA CARTESIANA

Un día se le ocurrió a Descartes violar aquella ley de la naturaleza que con claridad y con insistencia describirá posteriormente Hume: que para creer no se necesitan razones, sobran las razones, estorban las razones; que es más fuerte la creencia de los que sólo *dicen* que la de aquellos que se preguntan por la *fiabilidad de lo que dicen*, y la de éstos más fuertes que la de aquellos que buscan la garantía de los criterios con los que pretenden dilucidar la credibilidad de la reflexión sobre lo que dicen, y así *ad infinitum*. Descartes violó la ley y se puso a dudar. Hizo lo que todo filósofo digno de sí ha de hacer alguna vez: precipitarse en el vértigo de la duda, abandonarse a ella para descubrir por sí mismo su fondo o su infinita profundidad.

La duda cartesiana, como duda filosófica, era un juego, y como tal, con sus reglas y sus límites. Este camino de la verdad se abre

sobre un trazado previsto, con diseño previo de su recorrido. Así, procura dejar bien claro que, mientras se corre esa aventura, la vida práctica ha de seguir su curso, sobre ella no deben causar efectos los movimientos del juego, la «moral provisional» está al margen. Así, hay razones para pensar que todo el montaje es un esfuerzo por recuperar la conexión directa entre el mundo-objeto y el yo-sujeto, términos ambos sobre los cuales la duda es una ficción; es decir, podría entenderse el discurso cartesiano como una forma de ejercer una radical profilaxis sobre esas densas capas culturales, que condensan las representaciones de la realidad, y que constituyen un obstáculo para que el yo acceda a la cosa, precisamente por ser mediación necesaria o habitual.⁸ El Descartes que cierra y encierra los libros y decide leer en el gran libro de la naturaleza, es ese filósofo que sospecha que toda mediación en el conocimiento es un riesgo de ficción. El lenguaje, las ideas, las nociones, los sentidos, todo aquello que aparezca puesto entre el objeto-real y el sujeto pensante, genera necesariamente escepticismo. La alternativa parece presentarse así: rechazar la mediación, recuperar la inmediatez, el contacto directo, la lectura sin transcripciones, el eterno deseo de intuición de la filosofía.

La duda, la «duda metódica» o pseudo-duda, no es más que un estilo literario, un *como si* dudara, un método de argumentación por reducción al absurdo. Ni el mundo, ni el yo, ni Dios son puestos seriamente en duda; tampoco se duda de la función representativa del lenguaje; la duda sólo es radical en cuanto a las representaciones, pues toda representación es susceptible de falsificaciones por los efectos de las mediaciones (como Bacon con los *idola*).

Pero esto no quita méritos a Descartes. Y, para nuestra reflexión, no tiene especiales consecuencias. Pues lo que aparece al final de la duda es, precisamente, lo que nosotros consideramos importante: una conciencia filosófica que juega el juego de pensarse a sí misma, de conocer su poder, de establecer los límites de lo que puede decir, de fijar su ley. Ese momento reflexivo, en el que el yo consigue mirarse gracias a un misterioso mecanismo por el cual se hace transparente, por el cual puede convertirse en conciencia de sí, como si saliera de sí mismo y se situara en un lugar desde donde puede mirar, al tiempo que queda donde estaba y puede ser mirado, puede mirarse desde allí. Ése es el momento importante. El yo trata de

8. Véase J. LAPORTE: *Le rationalisme de Descartes*, París, P. U. F., 1945.

pensarse a sí mismo, de establecer su derecho a pensar y las reglas de su pensamiento. El yo que se pone a sí mismo como objeto, como *moi*, que proyecta sobre ese *moi* la duda, al igual que sobre cualquier otro objeto, y que encuentra una resistencia a la misma. Ese *moi* objeto resiste, se rebela, vence. Hay algo en él que no puede ser afectado por la duda, que se revela evidentemente indudable, cierto: el *je*, lo que en el *moi* hay de *sustancia pensante*. El *je*, así, se intuye a sí mismo.

Y así descubre que su juego a la duda tiene un límite. Puede dudar de Dios, del mundo, del cuerpo; pero, ¿cómo dudar del pensamiento? Dudar es una forma de pensar; dudar es *pensar* que algo puede ser engañoso. Cuando el pensamiento ejerce la duda sobre sí mismo, al dudar está negando su duda.⁹ Ocurre algo así como cuando una persona, con la máxima potencia de voz que le permiten su garganta y sus pulmones, nos grita: «¡No estoy gritando!». De hecho, fácticamente, el significado de su mensaje queda negado.

Éste es un momento importante para Descartes: ha descubierto la primera verdad y, al mismo tiempo, el criterio de evidencia de toda verdad. Sólo verdades así de evidentes pueden y deben ser aceptadas. El pensamiento puede dudar de lo que vemos o tocamos, pero no de sí mismo. El pensamiento, que tiene el poder de decir, pone así su ley: es el dueño de la palabra y la palabra no puede negarse ni ponerse en duda porque sólo se niega o se duda con la palabra.

«Pienso, luego existo», ha dicho Descartes. Algunos dirán que Descartes incurre en falacias. ¿Con qué derecho se pasa del descubrimiento de que el pensamiento no puede dudar de su existencia, puesto que en la duda se confirma, a la afirmación de una «sustancia pensante»? Pero este tipo de crítica parece buscar cinco pies al gato. Descartes piensa con las categorías sustancialistas tradicionales. Es evidente que toda acción lo es de una sustancia y que, por tanto, la acción de pensar da derecho a inferir la existencia de una sustancia pensante. Luego, en la segunda *Meditación*, se atreve a ponerlo en duda: ¿Y si todo fuera una ficción, si hubiera un *Genio Maligno* que gozara en engañarme...? Pero, si me engaña, soy. El pensamiento impone su ley: si no soy, ¿cómo podría engañarme? «Yo soy, yo existo.»

9. Véase «Cómo Descartes devino cartesiano», en H. GOUHIER: *Descartes*, París, Vrin, 1973.

Dejemos para los lógicos la crítica a Descartes, mostrando las falacias, la circularidad, la inconsistencia de su argumento. Hoy la filosofía se inclina a creer que la existencia no puede ser demostrada, que del orden de las razones no puede pasarse al orden de los hechos. Pero ello no quita mérito a Descartes si tal mérito se ve, no en la validez de su discurso, sino en su audacia al enfrentarse a la soledad de un yo que se desea dueño de sí, que quiere conocerse, que aspira a imponer su ley. Un yo que, con falacias y circularidades, pone la existencia de las dos sustancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, auxiliadas por la sustancia divina, infinita, que está lo suficientemente lejos como para que la filosofía no necesite preocuparse de ella. De Dios podemos conocer su existencia, y eso nos basta. Su esencia, quizá también, por su obra. Pero su potencia es infinita. Está tan por encima de nosotros que no vale la pena seguir intentando acceder a su conocimiento. Vale la pena volver la mirada hacia las cosas...

Al lado del *cogito*, tanto como problema lógico cuanto como sustancia pensante erigida en poder (poder de decir lo que existe, poder de decir lo posible, poder de dar el ser puesto que lo que no puede ser pensado no es), Descartes ha legado a la historia de la filosofía la problemática del *dualismo*: dos sustancias, dos entidades radicalmente diferenciadas, sin nada en común para poder compararlas, sin posibilidad de relacionarlas si no es por su diferencia, dos sustancias incomunicadas.

Descartes ha definido el lugar que deseaba: el yo enfrentado al mundo sin esas mediaciones que oscurecen la representación. Ha definido el lugar que hace posible la transparencia. El problema derivado es, ahora, explicar cómo conocemos el mundo. Puesto el yo pensante en su radical soledad de lo esencialmente diferente, el problema es pensar la salida de su encierro: salida teórica (conocimiento del mundo). ¿Cómo conocer el mundo, lo esencialmente diferente a él? ¿Cómo dirigir los deseos? ¿Cómo es posible la ciencia y la ética?

Hay un orden de razones¹⁰ que el sujeto descubre en sí mismo. La sustancia pensante piensa y, en ese ejercicio, descubre su propia ley, descubre el orden lógico. Puede, incluso, suponer —recurriendo a Dios— que la ley escrita en el mundo es la misma. Pero le parece

10. M. GUÉROULT: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier, 1953.

excesivo aceptar que el orden lógico agota el mundo. No hay más remedio que aceptar la mediación, el conocimiento. Ahora bien, ¿no es absurdo plantearse cómo la sustancia pensante conoce la sustancia extensa? ¿Cómo pueden relacionarse? ¿Cómo la *res cogitans* puede tener una representación de la *res extensa*? ¿Cómo el pensamiento puede representarse lo extenso?

Mirémoslo desde otro punto de vista. El modelo mecanicista va afirmándose. La naturaleza es puesta como sustancia uniforme, homogénea, como pura extensión. Sus formas son determinaciones en la extensión, manchas sobre el fondo incoloro. Todo cambio no es sino variaciones en el coloreado. Cada cosa, como simple acotación en la extensión, posee un movimiento. Entre sí, las cosas intercambian movimiento, pero la cantidad global de movimiento se mantiene constante. Esto permite establecer ecuaciones. El mundo celeste y el sublunar son así explicados. Todo parece terriblemente simple y transparente. Descartes ha establecido, con su sistema de coordenadas, las reglas del ser: el ser es una posición en el espacio y su movimiento es una función algebraica. Dada la función se obtiene la representación, y a la inversa. Nada hay oculto. Las *fuerzas* de la naturaleza son ahora vectores con dirección y magnitud definidas; las cualidades se han disuelto en niveles de movimiento. Nada hay arbitrario. Todo es claro, transparente. El *ser* pierde sus profundidades ontológicas y su riqueza cualitativa para quedar perfectamente dominado. Y, para dominarlo, se ha empobrecido: sólo es extensión y movimiento, una función algebraica o un punto en un plano.

Descartes, con valentía, ha extendido el modelo a la vida vegetal y animal. La vida puede pensarse como una máquina, es una máquina. El animal es un autómatas. Es la exigencia necesaria para que la ciencia pueda conocerlo.¹¹ El pensamiento impone su ley con radicalismo, sin timidez. Pero, ¿y el pensamiento? Como siempre, el que hace la ley no está sometido a ella. El pensamiento queda fuera de lo mecanizable. Una larga tradición ideológica favorece la demarcación, ayuda a poner el pensamiento fuera de la frontera de lo mecánico. También hay dificultades teóricas que inducen a ello. Puede pensarse, al precio que sea, reducir el hambre o el instinto a juegos de presiones y contracciones, a movimientos musculares, a combinaciones de palancas, de fuerzas hidrostáticas, etc.; pero el pensamiento se resiste a ese orden, rechaza la pretensión de reducirse a ese orden, no

11. A. KOYRÉ: *Entretiens sur Descartes*, Nueva York, Bretano's, 1944.

puede verse como prolongación del movimiento, no se reconoce como efecto en la extensión. La ciencia del momento no tiene aún suficiente fuerza para afianzar la sospecha de que quizás el pensamiento no sea una sustancia diferenciada, sino sólo una diferenciación en la sustancia única. Dependencias ideológicas y límites teóricos contribuyen a que el pensamiento ratifique la dualidad de sustancias, lo que le permite pensarse fuera del orden mecánico, de la extensión y el movimiento, del lugar donde rige la necesidad y la ley, para así pensarse subjetividad libre.

El *cogito* es, pues, la afirmación de un sujeto pensante, liberado en su acción de toda determinación; es una sustancia, es causa, es libertad. Pero ese yo, adornado de tan altas perfecciones ontológicas, aparece debilitado en su función de conocer el mundo. ¿Cómo conocer el mundo? Aparecen tres posibilidades. Primera: ese sujeto es capaz de intuir la esencia en la realidad, de aprehender en ella lo universal, la ley... Aunque Descartes presupone que la ciencia está escrita en el ser, que es el orden del movimiento en la extensión, no puede caer en las metáforas clásicas. El entendimiento no ve, ni mira, ni contempla. El entendimiento sólo piensa, y pensar es una actividad interior a la sustancia pensante. Segunda: encerrada en sí misma, vuelta sobre sí, pensando, el sujeto descubre el orden de razón, la ley, la verdad del mundo. A esta solución se apuntará Leibniz; Descartes, aunque desde su innatismo, puede pensar la posibilidad de que el sujeto descubra por sí mismo el orden lógico, prefiere pensar que el orden de los hechos debe ser descubierto. Tercera: volver a las mediaciones, aceptar que ambas sustancias se tocan y se determinan. Esta opción es especialmente importante para la vida moral.¹² La indicación de que podría ser la «glándula pineal» el lugar privilegiado donde la relación se establece no pasa de ser una metáfora. Lo importante es el mensaje cartesiano a sus discípulos, indicándoles que siguieran buscando ese misterioso lugar. Un mensaje fascinante si se mira con detenimiento: tras definir las sustancias de modo que es imposible pensar su comunicación, ahora les dice que dicha comunicación es necesaria. Ése es el problema de la filosofía: un misterio, quizás un imposible. O, mejor, una especie de juego en el que las reglas establecidas determinan que la tarea sea inagotable, infinita, heroica o absurda. ¿Cómo puede relacionarse lo sustancialmente distinto? ¿Cómo las sustancias, lo que no necesita de

12. R. LEFEBVRE: *L'Humanisme de Descartes*, París, P. U. F., 1957.

otra cosa para existir, necesitan comunicarse? ¿Cómo puede intervenir lo material-externo en la génesis de la idea y cómo ésta puede ser representación de la cosa? Descartes, que sabía muy bien que para poder explicar la interacción de los cuerpos era necesario reducir éstos a una sustancia homogénea, pues toda diversidad cualitativa rompía la cadena de conexiones, ahora nos lega la prometeica tarea de reestablecer la continuidad del movimiento a través del abismo creado entre las dos sustancias separadas y autosuficientes.

Con Descartes, pues, se nos abren las puertas de la filosofía moderna. Junto a unos problemas, junto a unos retos, dejó bien establecidas las reglas del juego. La «claridad» y la «distinción» pasan a ser el criterio de aceptación de las representaciones, el criterio de evidencia. Y esto es importante en una filosofía que pone como verdadero lo que es lógicamente coherente y como existente lo que puede ser pensado. O sea, se establece la identidad verdadero = existente = racional. La relación causa-efecto acaba por identificarse a la relación premisa-consecuencia; es decir, la relación ontológica se lee como relación lógica. Ésta acabará determinando el sistema: sólo lo que es pensable, es decir, lo que se puede decir en el orden del pensamiento, sólo eso es real; y el orden del pensamiento es el de la realidad, lo que allí es consecuencia aquí es efecto...

Con Descartes el pensamiento no se ve a sí mismo como creador de la realidad; se ve como legislador. Su función es decir lo que tiene derecho a existir. El pensamiento sólo puede pensar lo pensable, y lo pensable es lo racional; la razón sólo puede ver lo razonable, sólo puede verse a sí misma. Imaginar una realidad no racional, no accesible al pensamiento, es un juego en la oscuridad y sin reglas, donde todo está permitido. El mundo o es racional o es incognoscible. Y como sólo lo racional se puede decir, la alternativa es la razón o el silencio. Si para Parménides el no-ser no puede ser pensado, para Descartes lo irracional no puede ser dicho.

Con Descartes, pues, el pensamiento deviene gran legislador que decreta lo que puede ser y la ley a la que se somete y que le permite ser. Así, yo soy, puedo decir que soy, que existo, porque pienso: soy pensamiento, es decir, en mi ser pensante reina la Razón. Y puedo decir que las cosas son, puedo pensarlas, luego las cosas existen. Y existen en tanto que son pensables, en tanto que en ellas rige la ley, la Razón.

Las dos esencias, pensamiento y movimiento, son racionales. El movimiento es racional, traducible al orden racional de la matemá-

tica, es el espíritu en la objetividad. Y por debajo de cada una de esas esencias está su respectiva sustancia, lo en sí, diferenciado de las formas. Y ambas son lugares de la ley, lo que en ellas se da se rige por la ley. Y la ley principal es ésta: el efecto no puede ser más eminente, tener más perfección o esencia que la causa.

En Descartes esta ley es fundamental. La prueba del *cogito* es aceptable, excepto en su indiferencia de la existencia. El mismo criterio de evidencia lógica debe aplicarse a las cosas. Pero demostrar la existencia de las cosas es un problema grave, pues surge el «genio maligno». Si sospechamos que hay un ser infinitamente poderoso, capaz de jugar con nosotros hasta hacernos creer que existen cosas cuando en realidad pudieran ser puras ficciones, ¿cómo superar esa duda? Claro, ello no cuestionará el *cogito* (si me engaña es que soy); pero la existencia de las cosas parece tarea imposible. La única salida es conseguir una instancia que anule esa sospecha. Podría ser Dios, todopoderoso y bueno, que si me ha creado no puede divertirse engañándome... Pero, ¿cómo demostrar que Dios existe? Aquí Descartes echa mano de la ley de mayor eminencia de la causa. Toda idea en mi mente tiene una causa, al menos de igual perfección. Tengo la idea de bien, de omnipotencia, de perfección... La causa no puede ser mi mente, que es limitada; luego la causa está fuera y ha de ser un ser perfecto, bueno, todopoderoso; o sea, Dios. Por otro lado, y retomando el argumento anselmiano, en la idea de un ser supuestamente perfecto está incluida su existencia, pues la no existencia sería imperfección...¹³

O sea, la existencia es derivada del pensamiento, puesta por el pensamiento fingiendo que no la pone, haciendo parecer que sólo la reconoce, que se ve obligado a reconocerla; en rigor, es su propia ley la que le lleva a postularla, pero él se pone su propia ley y, por tanto, desencadena el mecanismo de la postulación de la existencia. Y éste es el juego de la razón en esta filosofía que se llama racionalismo: una razón con el máximo poder, que se pone la ley a sí misma y que decide el derecho a existir. El pensamiento pone su propia existencia y se pone dotado de ideas innatas; el pensamiento pone la existencia de las cosas, de los objetos externos, de la materia, de esa extensión capaz de provocar en la mente las ideas *adventicias*, que no pueden ser un mero sueño, pues Dios sería un engañador.

13. Véase A. KOYRÉ: *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París, Leroux, 1922; y H. GOUHIER: *La pensée religieuse de Descartes*, París, Vrin, 1924.

El pensamiento pone a Dios, garantía de las cosas. Al final, pues, todo vuelve a su sitio: Dios, el Mundo, el Sujeto pensante son de nuevo reconocidos como existentes. La duda sólo ha servido para acabar con las dudas escépticas y para trazar el criterio de evidencia. Aunque quizás haya servido para algo mucho más importante: para convertir el pensamiento en Señor, para otorgarle el estatus de Legislador, para poner en sus manos todo el poder. El efecto en la filosofía moderna será inmediato: el sujeto se convierte en el lugar privilegiado de la reflexión filosófica, en campo de reflexión y debate, en problemática.

La Naturaleza ha sido sacrificada como problema filosófico, al ser vaciada de sus profundidades ontológicas, al verse empobrecida. Se reconoce, sí, su existencia como un *plenum* diferenciado en partes por el movimiento; pero queda reducida a fondo espacial sin solución de continuidad, como el espacio geopolítico, donde sólo las fronteras se desplazan, se mueven, acotando el ser y el no ser, acotando o separando formas de movimiento, vigencia de leyes específicas. Espacio uniforme, plano, homogéneo, donde se dibujan líneas expresables en fórmulas algebraicas, donde se calculan posiciones, se fijan direcciones..., donde rige la ley que pone la transparencia, la claridad, el orden. Hasta lo viviente puede ser reducido a autómata, a movimientos extensos traducibles a fórmulas, expresables en leyes.

Las ideas innatas, como el derecho natural, sirven de canon, de medida absoluta. La libertad del sujeto, su posibilidad de conocer las reglas de juego y adecuar voluntariamente su acción en el espacio, queda garantizada por la ausencia de la determinación. El problema moral y político se reduce a la esfera de lo individual. Un hombre libre, que conoce la verdad y que conoce las reglas del juego, es responsable ante sí mismo, ante Dios y ante los hombres. Todo queda bien determinado, excepto ese punto oscuro de la comunicación de las sustancias. Ése es el reto que deja a la posteridad: pensar lo imposible.

Descartes, desde entonces, ha estado siempre *presente* en la filosofía occidental. Lo estuvo en los desarrollos ontológicos de Malebranche, en el fideísmo de Pascal y las preocupaciones teológicas de los jansenistas de Port-Royal, en el monismo racionalista de Spinoza, en el dinamismo monadológico de Leibniz, en el ocasionalismo psicologista de G. de Cordemoy y A. Guelincx y, quizás a su pesar, en tendencias escépticas de distinto signo, como la de Bossuet, Huet o Bayle.

Los ilustrados supieron ver en él el lado bueno y D'Alembert, en el «Discurso Preliminar» de la *Enciclopedia* y en el artículo «cartesianismo», distinguió el Descartes científico, el filósofo racionalista, del «metafísico» que las corrientes jansenistas se habían encargado de desarrollar. El jansenismo encontraba atractivo ese *yo solitario*, que veía encerrado en sí mismo, haciendo inútiles esfuerzos por salir, por alcanzar el mundo, hasta que tomaba conciencia de sí y optaba por renunciar a la ficción y aceptar su inmensa soledad.¹⁴

Como ha destacado K. Fischer,¹⁵ Schelling y Hegel también destacaron en el cartesianismo la innovación que suponía el *cogito* y sus posibilidades para la dirección idealista de la filosofía. E. Cassirer¹⁶ ve en Descartes la doctrina crítica kantiana sin purificar. F. Fouillé¹⁷ ve en Descartes la anticipación de Kant y Schopenhauer. F. Alquié¹⁸ ha puesto a Descartes en la base del existencialismo moderno. En fin, G. Rodis-Lewis,¹⁹ M. Guérout,²⁰ etc., han ido señalando la presencia de Descartes en el nuevo espíritu científico (Bachelard), en la fenomenología (Husserl), en lo lingüístico (Chomsky)...

Una gran herencia, sin duda, que permite que constantemente se le renueve el título de instaurador de la *moderna* reflexión filosófica.²¹

1.2.2. LA HERENCIA CARTESIANA

El cartesianismo fue la primera filosofía laica que creó una poderosa escuela, que con mayor o menor resistencia penetró en las universidades, que tuvo apoyo en las instituciones oficiales. Bastaría

14. Véase F. BOUILLIER: *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., París, Delagrave, 1863.

15. *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1897.

16. *El problema del conocimiento*, México, F. C. E.

17. *Descartes*, París, Hachette, 1893.

18. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, P. U. F., 1950; *Descartes, l'homme et l'œuvre*, París, Hatier-Boivin, 1956.

19. *L'individualité selon Descartes*, París, Vrin, 1950; *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, París, P. U. F., 1950; etc.

20. *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier, 1953.

21. Véase, además de la obra de Bouillier, ed. cit., los *Travaux du X^e Congrès International de Philosophie (Etudes cartésiennes, VII, VIII)*, 1937; E. CALLOT: *Problèmes du cartésianisme*, 1956; R. A. WATSON: *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Issues in the Late 17th Century Cartesianism*, 1966; y RAMÓN CEÑAL (S. J.): «Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)», en *Revista de la Universidad de Oviedo*, Serie de filosofía y letras, 1945, pp. 5-97.

recordar el círculo de Mersenne, Port-Royal o la *Académie des Sciences* bajo el largo secretariado de Fontenelle, para comprender que había aparecido una filosofía alternativa, con posibilidades de afianzar un nuevo modelo de inteligibilidad y forzar unos nuevos temas de reflexión. El cartesianismo será el lugar donde se forcejea, se lucha, se piensa, se tira y se afloja, se produce la filosofía durante más de un siglo.

Mucho contribuyó a ello el padre Mersenne, amigo de Descartes y centro de relaciones de un considerable grupo de filósofos, cartesianos y anticartesianos, con quienes mantuvo una intensa correspondencia. Su celda se convirtió en un importante centro de difusión de la nueva filosofía. Su obra *La Vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens* (1625), densa, pesada y no excesivamente coherente, parece que fue uno de los motivos que indujo a Descartes a abandonar su lectura y buscar una fundamentación más clara de la existencia de Dios y del Mundo y de la posibilidad de su conocimiento. No fue Mersenne un gran filósofo,²² pero siempre debe ser citado en una historia de la filosofía, pues de su celda salieron ideas que luego cristalizarían en proyectos filosóficos como los de Hobbes y Gassendi, y por sus manos pasaron manuscritos que gracias a su influencia pudieron publicarse. Además, él recogió las famosas series de *Refutaciones* a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, poniendo algunas propias. Las *Refutaciones* condensan la problemática cartesiana, ponen sus límites, dibujan las diversas posiciones ante los problemas y, en suma, constituyen un momento importante de un largo debate filosófico en el que la razón, liberada, trata de conocer sus propios límites.

La obra de Descartes comienza a difundirse y sus discípulos emprenden una rápida tarea de publicación de los textos inéditos. La *Vie de M. Descartes* de A. Baillet,²³ en 1691, describe esta expansión. Pero, con ella, van tomando relieve las resistencias y las sospechas. Había hombres, como Arnauld, que desde el jansenismo de Port-Royal se alegraban de encontrar semejanzas entre las *Meditaciones* y el libro X del *De Trinitate*. Agustín podía leerse en claves cartesianas y Descartes en claves agustinianas. Estas cosas tenían la ventaja

22. Sobre Mersenne, véase R. LENOBLE: *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, Vrin, 1972.

23. Junto a la de Baillet, la obra biográfica clásica es la de CH. ADAM: *Vie et œuvres de Descartes*, en Assézat-Tourneux, *Œuvres de Descartes*, t. XII, París, Vrin, 1957-1958.

de dividir al clero en torno al problema y de paliar la resistencia ortodoxa al cartesianismo, que podía incluso usarse como «nueva metafísica» apoyo de la religión. De todas maneras, Descartes dejó cinco o seis grandes problemáticas que atraieron la atención de los filósofos de mayor talento. Nos limitaremos a ellas.

Descartes legó un marco teórico centrado en dos sustancias con el problema de su relación. Esto se traducía, en el tema de la comunicación alma-cuerpo, en la pregunta sobre cómo la extensión en movimiento podía producir ideas en la mente, en el problema de cómo resolver la contradicción cuando las ideas adventicias entraban en conflicto con las innatas, etc. Arnold Geulincx (1624-1669), de origen católico, que se pasó al protestantismo tras su estancia en la Universidad de Leyden, aportó una solución ingeniosa a algunos de esos problemas. La obra de Geulincx no es muy abundante²⁴ ni tampoco brillante. Lo más notable se reduce a dos obras póstumas, *Physica vera* y *Metaphysica vera*, una *Logica* (1662) de corte cartesiano, y una *Ethica* (1665), más original, donde traza la doctrina *ocasionalista* que después el padre Malebranche divulgaría y reforzaría.

Descartes había confesado que no tenemos una idea clara y distinta de la interacción entre las dos sustancias. Geulincx se pregunta cómo es ello posible, cómo el alma, si actúa sobre el cuerpo, no tiene tal idea. Y concluye con radicalismo: si el alma no tiene esa idea es porque no existe tal relación. Las sustancias quedan definitivamente aisladas y solitarias. Se pone un dualismo sin mediación posible.

Ahora bien, hay que explicar el aparente acuerdo que existe entre ambas sustancias y que llevó a Descartes a sospechar su relación. Constantemente tenemos experiencias como ésta: mi deseo de mover una mano va seguido del movimiento físico de la mano. Es necesario explicar esta aparente adecuación. Y Geulincx pone aquí todo su ingenio y encuentra la solución del misterio en Dios, la sustancia infinita. Nos propone lo siguiente: Pensemos un Dios que en cada *ocasión*, en cada instante, pone el movimiento en la sustancia extensa y la idea en la sustancia pensante. Su poder y sabiduría infinitos nos permiten pensar que es capaz de hacer las cosas con perfecta adecuación y precisión, de modo que mi deseo de mover la mano se produce perfectamente coordinado en el tiempo con el movimiento físico de la mano. A mí me parece que, como una cosa sigue a la otra,

24. La edición *standard* de Geulincx es ARNOLDI GEULINCX AUTERPIENSIS: *Opera philosophica*, Jan Pieter Nicolaas Land ed., 3 vols., La Haya, 1891-1893.

aquella es causa y ésta efecto, y así me enredo en el problema de pensar cómo el alma puede afectar al cuerpo; pero si lo pienso desde esta teoría ocasionalista, el problema desaparece. Lo que en realidad hay es una constante y ordenada creación divina en dos niveles sustanciales, tan perfectamente sincronizados y coordinados que pueden producir en nosotros la ficción de la interacción.

De esta forma no sólo se elimina la acción causal entre las dos sustancias, sino también la acción causal en el seno de cada una. Si Dios está creando constantemente la sustancia extensa, si pone en ella en cada ocasión tal o cual movimiento, lo que hay es sucesión y sólo sucesión de uno respecto a otro. Nosotros, que los vemos en esa relación de sucesión, que a uno sigue el otro con regularidad, nos formamos la idea de que entre ellos hay relación causal; pero Geulincx dirá que no hay tal, que Dios es la única causa de todo. No es difícil ver aquí el famoso tema humeano de la causalidad, que Hume toma de Malebranche.

La doctrina ocasionalista suele producir sonrisas y extrañeza por su extravagancia. Aparte de la audacia de cargar a Dios con esa fatigosa tarea de crear constantemente el mundo —idea, por otra parte, con antecedentes en la filosofía—, siempre resulta sospechoso para el filósofo el recurso a una instancia que, por ser definida como infinita y omnipotente, puede resolver toda contradicción o disolver todo límite. Ahora bien, Geulincx ha respetado las reglas del juego, no ha aceptado el misterio, se ha lanzado a pensar lo que quizá sea impensable y, en esos casos, la razón suele recurrir a recursos semejantes que son llamados «extravagancias» o «absurdos» luego, cuando la razón misma establece otras reglas. Y, al fin y al cabo, Geulincx nos ha dado una solución coherente, con sus puntos débiles, al igual que Hume nos dará otra, no sin flancos desguarnecidos, a un problema que recorrerá la historia de la filosofía hasta nuestros días. Sin extravagancias como éstas quizá la filosofía fuera un discurso prosaico y aburrido, innecesario, sin razón suficiente para perpetuarlo.

* * *

El padre oratoriano Nicolas Malebranche (1638-1715) se adhiere al criterio de evidencia cartesiano como regla de oro de la argumentación y lo pone en práctica en la más meritoria de sus obras, *La investigación de la verdad*, cuyos tres primeros tomos salen en 1674-1675, a los que añadió en las posteriores ediciones sucesivas *Éclair-*

cissements. La obra le proporcionó un lugar entre los filósofos, con los principales de los cuales mantuvo contactos a pesar de su aislamiento en su celda monacal. Aunque su obra filosófico-teológica es densa (*Traité de la nature et de la grâce*, 1680; *Traité de morale*, 1684; *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, 1684; etc.), su lugar en la historia de la filosofía lo ganó *La investigación*.

La investigación trata de indagar las causas de los errores y de aportar los medios para evitarlos. El proyecto le permite llevar a cabo un análisis lúcido de los sentidos, poniendo de relieve su información científica sobre óptica y fisiología. Dicho de otra manera, analiza todas las mediaciones que las distintas teorías ponen entre el sujeto y el objeto en el proceso de conocimiento. Y el resultado de su análisis es muy claro: el error está en la idea de causación. Es un error del intelecto, reiteradamente cometido: los hombres llaman causa-efecto a dos acontecimientos por el mero hecho de ser sucesivos, y eso es una errónea idea de lo que es la causa. En su opúsculo *Des lois de la communication des mouvements* (1712) resume perfectamente su posición, en términos que nos permitirán entender su influencia en Hume:

los hombres no deben juzgar que una paja en movimiento sea la verdadera y principal causa del movimiento de otra paja con la que se encuentra en su camino, porque la primera no posee ni siquiera la potencia de moverse. Los hombres sólo pueden juzgar que este encuentro de las dos pajas proporciona al autor del movimiento de la materia la ocasión para ejercer el decreto de su propia voluntad, que es la causa universal de todas las cosas...

En resumen, pues no vale la pena repetir la doctrina ocasionalista, si bien Malebranche la expone con mayor rigor y base científica que Geulincx, las «causas naturales» son una ficción, la única causa es Dios.

Malebranche nos ofrece la posibilidad de una reflexión fecunda.²⁵ Nos dice que la razón no puede encontrar en ningún ser natural suficiente perfección para considerarlo causa. Por supuesto, no le sirve la identificación cartesiana de causalidad con deductibilidad, del orden físico con el orden lógico. Que una proposición sea deducible de otra no da razón suficiente para que el fenómeno que aquélla descri-

25. Sobre la actualidad de Malebranche, véase el trabajo de A. ROBINET: «Malebranche vivant», en el tomo XX de las *Œuvres Complètes*, París, Vrin, 1967.

be sea considerado causa del descrito por ésta. Y, en la otra concepción habitual de causa, en sentido ontológico, como producción del ser, aún le parecen más extravagantes las razones para otorgar a una cosa la potencia creadora y la perfección necesarias para producir cosas a veces disemejantes a ella. En fin, respecto a la causalidad mecánica, de simple transmisión de movimientos, tampoco puede hablarse de causa-efecto, en cuanto el movimiento que una cosa contiene no es de la cosa sino accidentalmente. En resumen, Malebranche reserva el estatus de causa a Dios, e invita a los filósofos a que acepten su límite: determinar con exactitud las leyes que regulan los movimientos de las pajas, encontrar las fórmulas que describen sus trayectorias, calcular sus velocidades... Malebranche, pues, se alinea con la pretensión moderna de la ciencia, que aspira a establecer relaciones sin preocuparse de las esencias ni de las causas.²⁶ Ciertamente, podría decirse que en ese alineamiento, como en el caso de Berkeley, solapadamente se defienden posiciones teológicas; pero ése es otro tema.

Ahora bien, si Dios es la única causa, lo es de nuestras ideas. Vemos las cosas en Dios, cuando creemos ver un objeto. Malebranche, con ciertos residuos agustinianos, ha logrado poner en relación directa, inmediata, al alma con Dios, al sujeto con el objeto.

Pero surge un problema inmediato. Notemos que la posibilidad del saber universal y necesario reposa siempre en el presupuesto de una realidad estable, regular, sometida a la ley. Si ahora se dice que el mundo es una constante creación libre de Dios, ¿cómo garantizar el orden racional? El misticismo de Malebranche, puesto de relieve al llevar el tema a la «visión en Dios»,²⁷ queda ahora corregido. Dios, dirá Malebranche, al crear el mundo se rige por una voluntad cuyo orden es anterior a la creación; las leyes que rigen la creación del mundo no son puestas libremente por Dios en el momento de la creación, de modo que pudieran variar en cada ocasión; esas leyes son eternas, son verdades eternas, son la propia esencia divina, eterna e inmutable, de la cual no puede salirse porque sería negar su esencia. O sea, el orden, la regularidad en el mundo está garantizada. Dios crea siempre con la misma ley.

26. Un magnífico estudio sobre Malebranche es el de M. GUÉROULT: *Malebranche*, 3 vols., París, Aubier, 1955-1959. También el de G. RODIS-LEWIS: *Malebranche*, París, P. U. F., 1963; y el de C. WALTON: *De la Recherche du Bien, A Study of Malebranche's Science of Ethics*, La Haya, Nijhoff, 1972.

27. Véase D. CONNEL: *The Vision in God. Malebranche's Scholastic Sources*, París-Lovaina, Nouwelaerts, 1967.

Todo se ha salvado. Si leemos en Dios en lugar de leer en el mundo, lo importante es que conocemos el mundo y Dios al mismo tiempo. La ley, de la naturaleza o divina, es ley eterna, clara, asequible al espíritu. Las «causas naturales» se seguirán utilizando, aunque conviene saber, para no enredarse en contradicciones, que no son *causas*. La razón, en definitiva, se ve a sí misma mirando hacia arriba. No acaba de reconocerse autónoma, creadora de la ley. Pero no es un instrumento al servicio del descubrimiento de la ley puesta en el ser: en la medida en que participa de la Razón divina, es ella la que pone el orden. Sólo las comprensibles limitaciones teológicas impiden a la razón humana conocerse como Razón que rige el mundo, que construye el mundo.

Y como telón de fondo, el dualismo cartesiano y sus sustancias empobrecidas, reducidas a una sola dimensión, configuradas según las necesidades simplificadoras y mecánicas de la geometría.

* * *

Gassendi (1592-1655), canónigo de Digne, fue un joven brillante, de origen social muy humilde, que a los 24 años llegaba a ser profesor de la Universidad de Aix, puesto que abandonaría a los pocos años. Séneca, Plutarco, Cicerón, Lucrecio, Erasmo, Montaigne, Charron... fueron sus lecturas. Es decir, su formación era humanista y clásica. No obstante, cultivó la matemática, las ciencias naturales y la astronomía con gran pasión, llegando a ser nombrado profesor de matemáticas y astronomía del *Collège de France*.

Criticar a Aristóteles y rehabilitar a Epicuro fueron dos pasiones juveniles que se prolongaron a lo largo de su vida, y que dieron como fruto obras filosóficas importantes. Las *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* aparecen en 1624; los *Commentarius de vita et moribus et placitis Epicurii* y las *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, en 1649. Esas dos pasiones marcan su filosofía. Cualquier mecanicista, y Gassendi lo era, debía abordar de una forma más o menos abierta la crítica al aristotelismo, la filosofía dominante. Él asumió la tarea abierta y desenfadadamente, sin concesiones. Por otro lado, su esfuerzo por construir la imagen mecanicista del mundo partió de la recuperación del atomismo clásico. Esto le valió fuertes resistencias, tanto de los cartesianos, que veían clara y distintamente en el materialismo atomista una alternativa a las sustancias cartesianas, como de todos aquellos que seguían vinculando

ingenua o malignamente el epicureísmo a la vida de placer y a la relación moral, cuando no al ateísmo.

Quizás esta imagen de Gassendi no se haya borrado del todo. Se le nombra con cierto respeto, se le reconocen su valía intelectual y su papel en la filosofía, pero se le relega constantemente a una segunda fila. Hoy nadie puede discutir que su incidencia en Boyle y Locke contribuyó en gran medida a la formulación de la filosofía empirista. Ya Leibniz, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, obra que es un diálogo-réplica con el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, supo ver que el frente principal de la filosofía de la época estaba definido por la diferencia, por la demarcación entre la línea Descartes-Malebranche y la línea Gassendi-Locke. A pesar de ello, su enfrentamiento con Descartes en una larga disputa, cuya producción filosófica queda recogida en *Disquisitio metaphysica* (1644) y que acabó con una reconciliación de compromiso gracias a la intervención del amigo común, Mersenne, le convirtió en sospechoso. De 1649 es su *Syntagma Philosophiae Epicuri*. Su obra más acabada, el *Syntagma philosophicum*, se publicaría póstuma en 1658, tres años después de su muerte. La obra es una crítica al aristotelismo, al cartesianismo y a las corrientes mágico-ocultistas, y un esfuerzo por construir una imagen del mundo mecanicista partiendo del materialismo atomista.

Aunque la recuperación y difusión del epicureísmo ocupó buena parte de su esfuerzo,²⁸ en el fondo su atomismo se acerca más al de Demócrito, al rechazar el *clinamen* y dejar a los átomos al azar, si bien entiende que el peso es igual al impulso interno, lo que le lleva a definir el principio de inercia con más claridad que Galileo, con quien tuvo buenas relaciones.

Frente a la extensión cartesiana, plana y sin grietas, que permite pensar las cosas como figuras de dos o tres dimensiones dibujadas en ella y el cambio como simples alternaciones en las figuras al moverse los trazos que las perfilan, Gassendi pone los átomos y el vacío, pone la diferencia en el seno de la sustancia misma, en el origen. En la medida en que los átomos son materialmente idénticos, esta diferencia parece reducirse a cantidad y número; pero es diferencia lo que obliga a pensar la realidad de otra forma y marca una filosofía diferenciada.

28. Véase A. ADAM: «L'influence de Gassendi sur le mouvement des idées à la fin du XVII^e siècle», en las *Actas del congreso de Digne*, 4-7 agosto 1957, con motivo del Tricentenario.

El monismo materialista de Gassendi se opone a la *res cogitans* y, por tanto, a las ideas innatas. Y así se ve abocado al duro problema de representarse el surgimiento del pensamiento desde la materia y la génesis de las ideas, problema que en Descartes queda disuelto. Instalado en el atomismo, el principal problema es pensar, por un lado, cómo de la diferencia cuantitativa surge la diferencia cualitativa, y por otro lado, y como concreción, cómo surge la vida de lo inerte y cómo surge el pensamiento de la materia.

La primera cuestión la resuelve con un «alma sensible», material, común al hombre y a los seres vivos, «sustancia muy tenue, por así decirlo, la flor de la materia, con una disposición especial, una correspondencia y una simetría de partes en el interior del *amas* más grosero del cuerpo». ²⁹ Esa alma de contextura sutil, formada de átomos móviles y activos, semejantes a los que forman el fuego y producen el calor, es el principio de vida en el reino animal y muere cuando el cuerpo se extingue. Esta alma material, forma metafórica de reconocer una materia capaz de sentir y moverse, principio de vida, es también principio de conocimiento, pues a ella le corresponde la *fantasía*.

Gassendi, junto a esta alma sensible, distingue una alma racional, espiritual, intelectual, específica del ser humano. Sus esfuerzos por distinguir las dos almas y por establecer su relación ³⁰ pueden parecer más o menos convincentes, pero constituyen la clave del gassendismo. Fantasía y entendimiento son las dos actividades específicas de una y otra alma, respectivamente. La fantasía está ligada y es dependiente de la actividad de los sentidos, es afectada a través de ellos por el movimiento exterior. Esta cadena de movimiento transmitido desde fuera transporta al alma sensible la imagen de las cosas, garantiza que la imagen en la fantasía representa a la cosa externa, pues es su efecto, un efecto final de un proceso de transmisiones de movimientos materiales. Movimiento de átomos en los objetos, movimiento de átomos en los sentidos, movimiento de átomos en el alma sensible que, aquí, dibujan la imagen. Esa forma de causación es clara: no es sino una concreción de la causación universal que el mecanicismo acepta en el mundo. Gassendi sabe que la causalidad mecánica, la única aceptada y validada en el nuevo paradigma, se reduce a transmisión de movimiento y exige el presupuesto de uni-

29. GASSENDI: *Opera Omnia*, II, 250 B. Es la edición en 6 vols. in-folio, Lyon, 1658. Reimpresión anastática in-cuarto en Stuttgart, 1964.

30. GASSENDI: *Opera Omnia*, VI, pp. 342 y ss.

formidad sustancial del mundo. Y lo que está haciendo es extender esa uniformidad sustancial al alma para poder explicar el proceso de conocimiento en términos causales, en los únicos términos aceptables por la nueva racionalidad.

Ahora bien, mientras se piensa en abstracto la transmisión de movimiento no aparecen problemas; éstos surgen cuando, al final, en la imagen que se forma en la fantasía, uno se ve obligado a preguntarse si esa imagen «representa» a la cosa. No puede dudarse que es *efecto*; pero un efecto generado a través de la mediación de una cadena de transmisión de movimiento. ¿Cómo pensar la semejanza entre esos movimientos? ¿Cómo representarnos el proceso de modo que las formas del objeto queden reflejadas en la imagen final sin alteraciones? ¿Cómo eliminar la sospecha de que el movimiento en cada lugar —en el cuerpo, en el aire, en el ojo, en los nervios...— no refleja el movimiento que se le transmite sino mediatizado por su propia estructura material? Gassendi llega a ese fondo problemático de toda gnoseología empirista.

Hay que suponer que la forma inicial no se destruye. Hay que aceptar que la «especie», el «fantasma» se transmite y aparece al final. Hay que creerlo. Los átomos tienen en sí *tamaño, figura y movimiento* y, en su relación entre ellos, *orden y situación*. Por lo tanto, hay que pensar que según las propiedades de los átomos y según el orden y situación en su agrupación al constituir la cosa, confieren a ésta unas propiedades objetivas, unas cualidades. En el *Abrégé de la Philosophie de M. Gassendi*,³¹ Bernier, su más fiel discípulo, deja bien claro que los fenómenos de la naturaleza reposan en las propiedades de los átomos y que las cualidades de los cuerpos se explican por el orden, el movimiento, la concurrencia, la ligazón y la contextura de los átomos, sus intervalos y choques entre sí, sus rebotes y enlaces.

El modelo mecánico-atomístico queda así trazado: transmisiones de movimiento que llegan a los sentidos y desde ahí, por los «espíritus animales», al cerebro. Éste, además, tiene la propiedad de fijar el movimiento en su sustancia, como «vestigio» o «especie», lo que posibilita ser recuperado por la fantasía en diversas ocasiones. La memoria, pues, pertenece al alma sensible. Ésa es su actividad propia: fijar las imágenes para poder recuperarlas. Gassendi reconoce que es un misterio cómo puede quedar archivada la imagen. En el fondo es un misterio todo el funcionamiento del alma sensitiva, pues

31. París, 1674.

si bien es pensable la cadena causa-efecto, en la cadena de movimiento, por ser todo material, es un misterio cómo la forma inicial, las propiedades objetivas de la cosa, se conservan al final tras haberse disuelto en sucesivos movimientos. Pero, misterio por misterio, éste le parece más aceptable y razonable que el misterio de las ideas innatas. En cualquier caso, es un misterio que queda abierto como reto a la investigación científica. Los estudios de óptica se orientaban en buena parte a descubrir ese secreto.

Pero volvamos al tema central del conocimiento. ¿Qué garantías tenemos de que esos datos de la sensibilidad, llamados «vestigios», «fantasmas», «simulacros», etc., sean semejantes a la realidad objetiva que se postula con sus formas y cualidades? Notemos que aquí el problema de la semejanza es muy distinto al que se plantea cuando se postula una sustancia pensante a lo cartesiano. En este último caso, en rigor, es un absurdo hablar de semejanza: entre lo extenso y lo pensante, entre dos sustancias radicalmente separadas y definidas como distintas, no hay posibilidad de comparación. En el caso del alma sensible de Gassendi la pregunta por la semejanza tiene sentido, ya que es comparar dos formas o estructuras materiales. El problema es de otro tipo. Si la imagen que tenemos de un objeto es la única que podemos tener, aceptar la semejanza o no exigiría un «entendimiento divino» capaz de ver simultáneamente el objeto y su imagen en nuestra alma. Pero ése es otro misterio...

Si toda esa cadena de transmisiones de movimiento es un constante juego de átomos, de choques, de resistencias, de suma y resta de vectores-fuerza, de resultados mecánicos, ¿no es más razonable pensar en el carácter subjetivo del «fantasma»? Gassendi se da cuenta del problema, pero hay un punto al que no puede renunciar: los átomos poseen tamaño, figura y solidez; el movimiento local es un dato objetivo como las propiedades geométricas y mecánicas de los átomos; en coherencia, los cuerpos, agregados de átomos, han de tener formas y propiedades objetivas. A esta posición *realista* no se puede renunciar. Y así nos descubre su juego: en los cuerpos hay cualidades geométricas y mecánicas y cualidades sensibles. Éstas son las susceptibles de percepción, el objeto de la fantasía en su función representativa; éstas son las susceptibles de subjetivismo. Pero, por un lado, y a pesar del subjetivismo de la percepción, los «fantasmas» *significan* realidades materiales, refieren a cosas subjetivas que afectan nuestra sensibilidad, nos dicen de su existencia; por otro lado, Gassendi cree que desde esos fantasmas y sus correlaciones la cien-

cia puede elevarse *progresivamente* a una representación altamente probable de los objetos.

O sea, por un lado, es la experiencia, la existencia en nosotros de imágenes, de «fantasmas», la que muestra la existencia del mundo; por otro, aunque los «fantasmas» no sean totalmente semejantes a los objetos cuya existencia significan, y puesto que son efectos suyos, y puesto que algo de su forma se expresa en el efecto, Gassendi nos ofrece la posibilidad de, con la actividad científica, a base de ir seleccionando lo constante, las regularidades, etc., poder elevarnos de la percepción sensible, subjetiva, a una representación altamente probable del objeto. Ése es el camino de la abstracción, sin duda. Es la actividad de la otra alma, del entendimiento. El subjetivismo de la apariencia nunca elimina de ésta cierta regularidad, donde la ciencia centrará su atención para reconstruir desde la apariencia una imagen de la realidad cada vez más probable.³²

En su *Syntagma* expone con nitidez las tres operaciones específicas del alma intelectual: aprehensión intelectual, reflexión sobre sí y razonamiento. Por la primera, el entendimiento percibe lo inteligible del fantasma, su razón de ser, su ley, su orden; por la segunda, piensa que piensa, se hace consciente a sí mismo, se reconoce; por la tercera, puede acceder a captar lo inteligible de una cosa de la que no tenemos su especie. En cualquier caso, la formación de la idea universal tiene un proceso que todo el empirismo aceptará: partiendo del fantasma, el entendimiento construye una «idea general concreta», es decir, la idea de un conjunto de fantasmas, y luego asigna un nombre común a todos los elementos del mismo; de aquí elabora una «idea general» abstracta, a base de captar lo común sin pensar las diferencias. Pero así, lo universal es una construcción del entendimiento, y el conocimiento verdadero, que sigue de las ideas universales, es construido por el entendimiento según su regla.

En concreto, Gassendi ha salvado sin reservas la objetividad de lo real, pero ha puesto la duda de la adecuación, de la semejanza, de la función representativa de la imagen, del «vestigio». Ha confiado al entendimiento la tarea de extraer de la subjetividad de la

32. Puede ser que la expresión de conquista más completa del pensamiento de Gassendi sea el libro de O. R. BLOCH: *La Philosophie de Gassendi*, La Haya, Nijhoff, 1971. Véanse también los trabajos de T. GREGORY: *Setticismo ed empirismo, Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, y su «Introduzione» a la reimpresión anastática de Stuttgart, 1964, de la *Opera Omnia*.

percepción lo constante-objeto para reconstruir la imagen intelectual del objeto. Pero, ¿quién controla al entendimiento? ¿Quién legitima su ley?

Que el producto final del entendimiento sea un conocimiento probable o simplemente arbitrario es algo que no puede decidirse sin recurrir a instancias divinas. Gassendi lo sabe muy bien. Ni siquiera el hecho de atribuir al alma un origen divino le permite garantizar la legitimidad de su ley. Porque el alma depende del cuerpo, parte de especies materiales, no puede acceder a la composición de lo real sin la mediación de lo sensible, no puede realizar la intuición de esencias.³³

Quiso Gassendi acercar las dos sustancias y pensarlas de modo que la comunicación, el proceso del objeto a la idea, fuera claro y distinto; quiso abordar el problema de las mediaciones, pues olvidarlas es abocarse a la incomunicación de las sustancias, aunque reconocerlas sea irrumpir en el camino sin retorno del subjetivismo. Y obtuvo eso: un alma intelectual que tiene que interpretar unos signos (vestigios) con un doble problema: sin saber la función representativa de esos vestigios-signos respecto a lo real, sin regla alguna para poder decidir si su interpretación es aceptable. Y así quedó como esfuerzo serio por trazar un camino de reconocimiento, pues nunca dudó de que la ley está escrita en la realidad, que es clara y eterna, aunque no sea transparente, aunque haya que seguir un camino de penumbras, aunque nunca el entendimiento pueda saber si ha llegado a ella, si hay final, ni siquiera si está a su alcance. Quiso definir una razón humilde, sometida a la realidad, subordinada a ella, para evitar así el vértigo solipsista o idealista de una subjetividad que acaba diciendo lo que es o no es, que acaba siendo legisladora en lugar de descubridora; pero quedó anclado en el deseo de saber eternizado. Quizás ése sea el fin de todo buen filósofo, en contraposición con el buen teólogo.

33. Véase B. ROCHOT: «Gassendi et l'expérience» en *Mélanges A. Koyré*, París, 1965. La obra de Rochot sobre Gassendi es ingente. Destaquemos «La vie, le caractère et la formation intellectuelle (de Gassendi)» y *Chronologie de la vie et des ouvrages de P. Gassendi*, París, 1955; «Le cas Gassendi», en *Revue d'Histoire Littéraire*, 1947, pp. 289-313; «Gassendi. Sa place dans la pensée philosophique du XVII^e siècle», en *Revue Synthèse*, 1940, pp. 27-45; y un largo etcétera.

1.3. Cartesianos heterodoxos

1.3.1. SPINOZA: EL ORDEN DE LAS RAZONES

En 1656, cuando apenas contaba 24 años, Spinoza sufrió en sus carnes los efectos del fanatismo y del oscurantismo. Fue expulsado de la Sinagoga, de la comunidad hebrea, lanzado a vivir fuera de los suyos. El *jerem* es más elocuente que mil calificaciones:

Los jefes del Consejo eclesiástico hacen saber por la presente que, habiéndose informado de los actos y las opiniones culpables de Baruj Spinoza, se han esforzado de diversas maneras y mediante promesas por desviarlo de su mala senda. Pero como han sido impotentes en llevarlo al arrepentimiento y ya que, por el contrario, adquieren cada día mayor certeza de que sostiene y reconoce espantosas herejías cínicamente propagadas y difundidas en el exterior, como han atestiguado numerosas personas dignas de fe ante el llamado Spinoza, éste ha sido reconocido como culpable. El asunto, habiendo sido examinado, pues, ante la asamblea de los jefes del Consejo eclesiástico, ha sido decidido, por unanimidad, declarar la excomunión del llamado Spinoza, de expulsarlo del pueblo de Israel y declararlo anatema desde este día, por medio de la siguiente maldición:

Por el juicio de los ángeles y la sentencia de los santos, anatematizamos, execramos, maldecimos y rechazamos a Baruj Spinoza, frente a los Santos Libros con 613 preceptos, y pronunciamos contra él la maldición con que Eliseo ha maldecido a los hijos y todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. Que sea maldecido de día y sea maldecido de noche, maldecido cuando se acueste y maldecido cuando se levante; maldecido cuando entre y maldecido cuando salga. Que el señor lo separe como culpable de todas las tribus de Israel, lo cargue con el peso de todas las maldiciones celestes contenidas en el Libro de la Ley, y que todos los fieles que obedecen al Señor, nuestro Dios, sean salvados desde hoy.

Todos están prevenidos, pues, por la presente, de que no deben mantener ninguna relación con este hombre, ni con palabras, ni por escrito; que nadie le ayude, que nadie permanezca bajo el mismo techo que él, que nadie se acerque a él en distancia menor a cuatro codos y que nadie lea ningún documento escrito por su mano o dictado por su boca.

Su nombre se borró hasta de las escuelas por donde había pasado. Le cortaron sus raíces, le condenaron a ser hombre de frontera. Y eso que vivía en la muy liberal Holanda, refugio de intelectuales díscolos o sospechosos. Calvinistas y católicos acumularon condenas

sobre él. El exilio, el aislamiento le forzaron a vivir en los márgenes, en la periferia de la sociedad civil y de los círculos intelectuales. Y aceptó ese lugar, lo hizo su lugar y pensó como es propio de quien habita la frontera: con radicalismo, sin concesiones, con sobriedad y serenidad, con confianza.

Su primer escrito publicado fue *Principia philosophiae cartesianae* (1663), donde hace una aguda exposición del cartesianismo, con objetividad, incluyendo algunas observaciones que dejan ver ya las diferencias. En el mismo año publica *Cogitata metaphysica* y escribe el *Tractatus brevis*, que no se publicará hasta 1852, poco después de ser descubierto. Este breve texto es de gran importancia por cuanto, de forma sucinta, esboza ya su filosofía madura expuesta en la *Ética*. En 1670 sale anónimo el *Tractatus theologico-politicus*. En él, Spinoza parece pasar por un instante al ataque. Sus textos anteriores le han proporcionado cierta fama, hasta el punto de que le ofrecen una cátedra en Heidelberg, que no acepta; además, mantiene buenas relaciones con hombres como el físico Huygens, de gran prestigio, y con Jan Witt, jefe del republicanismo liberal holandés. Lo cierto es que el *Tractatus* ofrece, por un lado, un examen crítico del *Antiguo Testamento* donde nos ofrece un modelo de análisis filosófico y filológico de los textos; por otro, una fundamentación filosófica del Estado que, cercana a la hobbesiana, constituye una concepción moderna y atractiva. El texto atrajo todo tipo de iras, desde el clero y desde la política. Cuando los Orange llegan al poder, lo prohíben.

En 1675 acababa su *Ethica ordine geometrico demonstrata*, que da a leer a sus amigos de confianza sin llevarla a la imprenta. Era su gran obra. Otros escritos quedaron inacabados e inéditos, como el *Tractatus de intellectus emendatione*, el *Tractatus politicus* y algún otro de menor interés filosófico.

Siguen habiendo buenas razones para leer a Spinoza desde Descartes, a pesar de los fecundos esfuerzos de historiadores y filólogos para poner en relación a Spinoza con la tradición hebrea, la cristiana, la árabe, etc. Sin restar interés a tales estudios, nos parece que Descartes sigue siendo una referencia fructífera para acercarse a Spinoza. El cartesianismo está presente en su definición de la sustancia, en su concepción de las ideas verdaderas, en su idea de la actividad racional como esfuerzo por liberar de toda ilusión de los sentidos. Y, sobre todo, está presente como resistencia, como obstáculo, como problemática a asumir y resolver, que ha permitido

decir a H. Gouhier³⁴ que, sin conocer a Descartes, Spinoza habría sido diferente.

Para introducirse en Spinoza conviene leer las primeras páginas del *Tratado sobre la reforma del entendimiento* en que, con un estilo literario semejante al *Discurso* cartesiano, incluso en el tono autobiográfico, puede observarse como una cierta burla al maestro. Éste busca la verdad, tras darse cuenta del constante engaño a que estaba sometido, y así decide el camino de la duda que le lleva al método definitivo para construir la verdad y distinguirla de las apariencias; Spinoza busca la felicidad tras tener la sospecha de que buena parte de los bienes que suelen perseguirse en esta vida no la producen y engañan y distraen al hombre, impidiéndole orientarse a la auténtica felicidad. Le preocupa acceder al máximo bien, al bien verdadero, que quizá no sea otro que la salvación eterna. Pero, de paso, se ríe de la pretensión de encontrar el «método» que garantice el éxito. Porque, ¿quién garantiza dicho método? ¿Con qué método llegamos al verdadero método?

Hay un presupuesto que recorre toda la obra de Spinoza: el entendimiento es libre, autónomo, establece y sigue sus propias leyes, tiene el poder de producir nociones que explican las cosas y su funcionamiento y que orientan en el buen uso de la vida. El entendimiento produce el conocimiento manejando las ideas, construye conceptualmente la representación. Pero esos cuadros no son «pinturas mudas» en la filosofía de Spinoza, sino *expresión* de la realidad. ¿Cómo una construcción intelectual, mental, libre, sólo sometida a la propia ley que el entendimiento se impone a sí mismo, puede ser *expresión* del mundo, puede ser conocimiento? Ése es el secreto de la filosofía de Spinoza, la respuesta a esta cuestión que, en definitiva, puede leerse como prolongación del tema de la separación de las sustancias llevada a cabo por Descartes.

Spinoza parece haber aprendido la lección de que una vez separadas las sustancias no hay forma de pensar su comunicación sin

34. Sobre la herencia cartesiana de Spinoza puede verse. P. LACHÈZE-REY: *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, París, Vrin, 1950; y M. GUÉROULT: «La définition de la vérité (Descartes et Spinoza)», en *Actes du XII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Buselas-Lovaina, 22-24 agosto 1964), París, Béatrice-Nauwelaest, 1965. Otros han destacado la herencia judía: S. ZAC: «Spinozisme et judaïsme», en *Foi et vie*, LVII, núm. 4 (1958); «Spinoza critique de Maimonides», en *Les études philosophiques*, julio-septiembre 1972; o la cábala: H. WATON: *The Kabbalah and Spinoza's Philosophy*, Nueva York, Spinoza Institute of America, 1931. Más bibliografía puede encontrarse en J. PRÉPOSIET: *Bibliographie Spinoziste*, París, Les Belles Lettres, 1973.

recurrir a una divinidad trascendente que, por ser omnipotente, puede ser considerada capaz de resolver toda contradicción. Y Spinoza nunca ha visto con buenos ojos esa divinidad separada, propia de la tradición hebreo-cristiana, que tantas condenas le costó. También ha aprendido que, partiendo del *cogito*, no se llega a la existencia si no es recurriendo de nuevo al Dios trascendente. Por lo tanto, ha de partir del *ser* y no del *cogito*. Para ello ha de suponer que el pensamiento, cuando sigue el «orden debido», pertenece al ser. El pensamiento es una forma del ser, entre otras infinitas formas posibles, entre las cuales la extensión, el orden material, nos es accesible. La sustancia es una, pero sus formas de ser son infinitas; es una pero se *expresa, es*, en infinitos atributos y, en particular, en el pensamiento y en la extensión. Por eso el orden del pensamiento, cuando es el «orden debido», es el mismo orden de la realidad material, pues uno y otro expresan la misma y única sustancia.

La tarea de la filosofía es poner el orden debido a las ideas junto a la certeza del mismo. La filosofía es «idea de la idea», orden y encadenamiento verdadero de las ideas verdaderas: orden del ser. Por eso para Spinoza no hay «método» anterior a la construcción de la filosofía. El «método» supone la separación de sustancias, la actividad cognoscitiva como descubrimiento de un orden escrito en el ser; Spinoza, por el contrario, entiende el conocimiento como la contemplación del orden de las ideas, que es orden del ser, y que se consigue cuando el entendimiento escapa del hechizo de las imágenes y de la ambigüedad de las palabras. Quizá por eso, dice Zac,³⁵ Spinoza dejara incompleto su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, que aparecía como una reflexión sobre el método, lanzándose a la construcción filosófica directa y abiertamente.

La *Ética* es la gran obra de Spinoza, la exposición ordenada y sistemática de su filosofía. Partiendo de la unidad de la sustancia y de la diversidad infinita de sus atributos o formas de expresarse, todo un orden conceptual se va desplegando al ritmo del *more geometrico*. No parte de las cosas, ni del yo, de las ideas en la mente, sino de la sustancia, de lo que es en sí y se concibe por sí. Spinoza parte de ahí por la exigencia del entendimiento y de su ley. Pensar

35. De la extensa obra de Sylvain Zac sobre Spinoza destaquemos *La morale de Spinoza*, París, P. U. F., 1959; *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, P. U. F., 1963; y *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, París, P. U. F., 1965.

algo, establecer el concepto de algo, exige un género y una diferencia. Pensar, producir conceptos, es determinar, es acotar, es poner un límite en un concepto más extenso. Por ello hay que partir de la sustancia, lo en sí infinito, indeterminado, ilimitado, es decir, la pura existencia; aquello cuya esencia es existir, que se basta a sí misma para existir; aquello que es condición de posibilidad de la existencia de todo lo otro; aquello que se concibe por sí y que es condición de posibilidad para concebir todo lo demás, pues todo lo determinado se obtiene gracias a un género más universal sobre el que se dibuja una acotación. La sustancia es el género supremo, indefinible, indeterminable.

En las seis definiciones que abren el Libro I de la *Ética* se perfila toda la filosofía de Spinoza:

- Def. I: Por «causa de sí» entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente.
- Def. II: Se dice «infinita en su género» aquella cosa que puede estar limitada por otra cosa de la misma naturaleza.
- Def. III: Por «sustancia» entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: o sea, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado.
- Def. IV: Por «atributo» entiendo aquello que el intelecto aprehende de la sustancia como constituyendo la esencia de la misma.
- Def. V: Por «modo» entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro y también es concebido por medio de ese otro.
- Def. VI: Por «Dios» entiendo el ser absolutamente infinito, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Aunque los siete axiomas que siguen a las definiciones también tienen su efecto, siendo su evidencia muy discutible en algunos de ellos, las definiciones tienen mayor incidencia. Hegel,³⁶ señalaría la arbitrariedad de las mismas y su poca semejanza con las usuales de la geometría cuyo modelo pretendía Spinoza evitar. Efectivamente, en matemática las definiciones suelen ser instrumentales, prescriben el uso de los signos; las de Spinoza, por el contrario, definen el contenido. Quien las acepte, dirá Hegel, ha aceptado la filosofía spinoziana. No le parecía justo que aquello que hay que demostrar sea puesto o hipotecado en unas definiciones que uno no está obligado a aceptar.

36. En sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, México, F. C. E., 1955.

Hegel tenía razón desde su punto de vista. Pero la pretensión de Spinoza no creemos que fuera demostrar esas tesis que aparecen como definiciones. Para él la filosofía no es una tarea de descubrir verdades. Como el matemático, buscará los axiomas y definiciones desde los cuales el proceso deductivo sea lo más completo y coherente posible. El orden, la coherencia, la claridad y distinción, la racionalidad geométrica, es el objetivo a conseguir, pues así se tendrá el orden de la realidad. Y la tarea del entendimiento es poner ese orden, para lo cual tiene que poner sus leyes, sus condiciones, sus reglas de juego.

Es así y no puede ser de otra manera. En su *Tratado sobre la reforma del entendimiento* ya había criticado la pretensión de ir de los efectos a las causas. Le parecía que encerraba una ficción, a saber, la de creer que se conoce el efecto. Para Spinoza sólo es conocimiento el conocimiento por las causas, desde las causas; o sea, que si se conoce el efecto se conoce la causa, pues si no fuera así, se tendría del efecto una idea confusa, no adecuada. Dicho de otra manera, sin la idea de la sustancia, de lo en sí y concebido por sí, no puede conocerse nada adecuadamente. El orden del conocimiento adecuado va de lo más universal a lo particular, es un proceso descendente, por progresivas acotaciones sobre el inicial fondo infinito de la sustancia.

Notemos la importante definición II. Para Spinoza es importante distinguir la infinitud absoluta de la sustancia de la infinitud de los atributos. Éstos no son partes de la sustancia, no son sustancias, no tienen la misma naturaleza, porque si así fuera se limitarían unos a otros. Sólo se limitan entre sí los seres que tienen la misma naturaleza. Lo extenso limita a lo extenso, las ideas a las ideas; pero extensión y pensamiento no se limitan, pueden ser infinitos. Y pensemos el efecto tan importante que esto implica, separando radicalmente espíritu-cuerpo.

Los atributos son infinitos en su género. No son una propiedad de la sustancia, sino su esencia expresada en formas diferentes. De la infinidad de atributos, sólo conocemos dos, la extensión y el pensamiento. Participan de la infinitud y eternidad de la sustancia, de Dios, pero no de su absoluta infinitud. Es decir, en la noción de sustancia no hay negatividad alguna, es todo positividad. El atributo, aunque expresa la esencia de la sustancia, encierra ya la negación: es infinito «en su género», pero sólo en su género. Ocurre algo similar con la infinitud de una línea frente a la infinitud de un plano

o del espacio: éste, además de la infinitud de la línea, contiene otras infinitas direcciones, cada una a su vez infinita.

Y esta imagen puede servir también para insistir en la no trascendencia de la sustancia, de Dios, respecto a los atributos. La línea es espacio, y éste se agota en la infinitud de líneas. En Descartes había un Dios trascendente y dos sustancias formadas por él, el espíritu y la extensión. Para Spinoza Dios no es sino una productividad infinita, que se ofrece en una infinitud de lenguajes o niveles de ser, especialmente en la extensión y en el pensamiento. Ese Dios principio dinámico y estructurante es la *natura naturans*; visto como resultado, estáticamente, es la *natura naturata*.

No podemos aquí tratar la cuestión del «panteísmo» spinozista, sobre la cual siguen los debates. Ni siquiera sobre la especificidad del «monismo» spinoziano.³⁷ Nos basta ver cómo la filosofía de Spinoza parte de la unidad de la sustancia y explica la diferencia, la aparición de lo múltiple, a un doble nivel. Primero, con los atributos, como un nivel del ser; segundo, con los modos, como afecciones de la sustancia, determinaciones en ella, sea en el nivel del pensamiento, en el de la extensión o en el de cualquier otro atributo desconocido. Nada sale de Dios, todo es en Dios. Desde la unidad originaria, y en ella y por ella, aparecen las cosas y las ideas, aparecen los «modos», modificaciones, acotaciones en la sustancia. El modo es efecto de una determinación, de una limitación, es decir, de una negación. Cuanto más particular es un modo, más encierra la negación, más pobre es ontológicamente. Si establecemos una jerarquía como ser vivo - animal - mamífero - rumiante - vaca, el último modo es obtenido del primero por sucesivas determinaciones, a base de ir excluyendo, de ir dejando fuera riqueza, de ir negando, de ir concretando.

Aunque Spinoza distingue entre modos infinitos inmediatos (entendimiento, movimiento...), modos infinitos mediatos (universo) y modos finitos, éstos son los más interesantes y claramente tratados. Por ser «modos», su esencia no implica su existencia. Es decir, podría pensarse que son contingentes. Pero no es así: para Spinoza, en la naturaleza no hay nada contingente, es todo necesario. Todo está ligado por una inviolable cadena causal, de las causas próximas a las remotas, y en última instancia la causalidad divina, inmanente.

La causalidad divina se ejerce sobre los modos por una doble

37. Véase la obra de L. VIDAL PEÑA: *El materialismo de Espinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

vía. Por un lado, como sustancia, ya que todo modo es en la sustancia: es una causalidad *positiva*; por otro, a través de los otros modos finitos que lo determinan, lo limitan, lo afectan: por causalidad *negativa*. Y tenemos así el juego de la filosofía spinoziana. Todo ser particular, todo modo, es un efecto de esa doble causalidad, que encaja perfectamente con la idea clásica de la definición: causalidad positiva (sustancia) y causalidad negativa (determinación por los otros modos) hacen en el plano ontológico las veces del género y la diferencia en el gnoseológico. El orden de los conceptos expresa el orden de la extensión por ser ambos el orden de la esencia divina expresada en distintos atributos.

Especial interés tiene la filosofía de Spinoza cuando aborda al hombre. No podemos olvidar en ningún momento que su objetivo es la felicidad, la *alegría*; no podemos olvidar que, para Spinoza, si el hombre llega a elevarse por encima de las determinaciones inmediatas, si consigue contemplar el orden de la naturaleza —es decir, si consigue poner en su cabeza el orden de las ideas— conseguirá la *beatitudo*. Veamos por qué.

El hombre, en principio, no es tratado con ningún privilegio. Es un modo finito y, por lo tanto, sometido al mismo orden necesario de toda la *natura naturata*. Su cuerpo se define por una cantidad determinada de movimiento, por una estructura determinada, más o menos compleja, que constituye su unidad y su particularidad. Como todo modo, tiene su *conatus*, es decir, tiende a perseverar en el ser. Esta potencia, desigual en los distintos modos, constituye su poder, su perfección.

Pero del sistema de modos que es el hombre, destaca el alma, también un modo o un sistema de modos, las ideas. El alma es la idea del cuerpo, dice Spinoza. Cuerpo y alma son en Dios, son una acotación en la sustancia, un trozo del todo, expresado en los dos atributos, extensión y pensamiento. O sea, es una nueva forma de definir la unidad sustancial alma-cuerpo y la diferencia esencial.

El alma es idea, ciertamente; pero también deseo y sentimiento. Una idea no es algo pasivo, una «pintura muda en un cuadro», sino que está dotada de *conatus*, de una fuerza propia. Y, en el hombre, además de idea, deseo y sentimiento, el alma es conciencia, «idea de la idea». Pero el concepto central de la concepción spinoziana del hombre es el *conatus*. Éste da la unidad al ser del hombre en el alma y el cuerpo, en cuanto orienta todo su movimiento —en el cuerpo y en el alma— a la perseveración en el ser.

Las ideas que el alma forma por su propio poder —en última instancia poder divino— son siempre *adecuadas*. Son las formadas por el espíritu según sus propias leyes. En cambio, no siempre pasa así. El cuerpo al que el alma está unido, en unidad sustancial, es afectado por otros cuerpos dentro del orden natural. El alma no siempre puede discernir si las ideas que forma corresponden al cuerpo o a modificaciones de éste por dichas afecciones. El alma, pues, no es siempre una idea adecuada del cuerpo. Son las ideas no *adecuadas*. En ellas el alma toma por poder y naturaleza del cuerpo lo que son efectos de las afecciones. La conciencia, que es la idea de la idea, es entonces inadecuada. Cree que el alma conoce las cosas como son cuando, en realidad, sólo tiene de ellas un conocimiento parcial y oscurecido. Es la falsa conciencia, que ignora que el alma no es el entendimiento divino, que no tiene su potencia para ver siempre las cosas como son y en su orden.

La falsa conciencia es la fuente de nuestros errores. A Spinoza le preocupa menos las ideas inadecuadas, confusas, parciales —que, en definitiva, son inevitables y, por otro lado, no tienen efectos prácticos si se sabe que son inadecuadas— que la falsa conciencia, que permite que las ideas inadecuadas sean tomadas como verdaderas, lo que origina el error, el dogmatismo, las pasiones y todos los males prácticos. En el fondo, la idea inadecuada no es falsa; ni falsa ni verdadera, pues es un efecto determinado inexorablemente en el juego de *conatus*. Bastaría tener una conciencia adecuada, saberla inadecuada, conocer las razones de su parcialidad y confusión, para poder entenderla como privación de conocimiento. La falsedad se comete al tomarla como clara y distinta en lugar de tomarla como lo que es y unirla a la idea verdadera que la explica. Es, pues, la idea de la idea, la conciencia, la filosofía, la que comete el error y la que tiene nefastos efectos.

Uno de ellos, que creemos es el que Spinoza tiene siempre presente, junto a las mil formas de fanatismo, es el de la creencia en el libre albedrío. El hombre que se cree libre, y considera a los demás como libres, trata a éstos como sujetos y los hace responsables de todas sus acciones. El odio, la venganza y las más nocivas pasiones se derivan de esa falsa conciencia. Quien accede a la conciencia adecuada y comprende que no hay sujetos libres, que el hombre no es causa sino eslabón en una cadena de determinaciones necesarias, apagará su odio y su cólera, no verá las acciones de sus enemigos como «voluntarias» y, por tanto, condenables. El orgullo, la vanidad

y mil formas de narcisismo desaparecerían si las cosas se vieran con la mirada de esa conciencia que sabe ver la necesidad y el orden en el despliegue de la naturaleza.

Llegamos así a la *pasión*, que es donde Spinoza quiere llegar, pues aquí se decide el tema de la felicidad y el de la vida social. El hombre, lo hemos dicho, tiende a perseverar en el ser, tiene *conatus*. En el plano del espíritu se suele llamar voluntad; en el del cuerpo se nombra apetito y a veces deseo cuando va acompañado de conciencia. En definitiva, el ser que es el hombre tiende a existir indefinidamente. Podríamos decir que como manifestación directa de la *natura naturans* el hombre tiende a perpetuarse en su ser. Pero el hombre pertenece, como todo modo finito, al orden de la naturaleza, donde la infinita productividad de la sustancia se concreta en la lucha de los modos por la sobrevivencia, en la necesidad del cambio y la destrucción.

De la natural tendencia a sobrevivir, del *conatus*, bajo la resistencia exterior, las determinaciones o afecciones ejercidas por los otros seres en su *conatus*, surge la pasión. La pasión es, en definitiva, la idea que el espíritu se forma de su poder, de sus posibilidades de permanecer en el ser. Las dos manifestaciones en el sentimiento son la *alegría* y la *tristeza*. La primera sigue a una idea de poseer algo que aumenta nuestro poder, nuestra potencia de obrar; la segunda, a la privación de algo que nos debilita. Sentimos placer cuando algo confirma o aumenta nuestra potencia, que es nuestra perfección ontológica; dolor, si algo nos debilita, disminuye nuestra perfección. Todas las pasiones, en definitiva, se alinean en esos dos campos: las que producen alegría y las que producen tristeza, las que siguen a la idea de aumento de nuestro poder y perfección y las que siguen a la idea de privación o disminución. Alegría, pues, expresa aumento de perfección; tristeza, disminución. Las pasiones alegres son buenas; las tristes, malas.

El libro III de la *Ética*, donde se lleva a cabo el inventario y caracterización de las pasiones, es posiblemente el más apasionante. Spinoza deja bien claro que la pasión, hija de la idea, suele seguir siempre a la idea inadecuada. La filosofía, conciencia adecuada del orden justo de las ideas, es el medio para hacer surgir en el alma otras pasiones que anulen a las que producen tristeza y efímeras alegrías. La tarea no es fácil, pues Spinoza sabe que el hombre está condenado a los afectos; e incluso hay momentos en que parece dudar de la posibilidad de ese dominio de la pasión, que oscurece

la idea y tiene frecuentemente efectos prácticos nocivos; con todo, es el camino a seguir.

Son muchos los efectos de esta filosofía, tanto en el plano del entendimiento (libro IV de la *Ética*) y del acceso a la verdad como en el plano político (*Tractatus theologico-politicus* y *Tractatus Politicus*). Ante la imposibilidad de entrar en ellos acabemos señalando la grandeza de un hombre que ha tenido la audacia de pensar lo absoluto, de retirarse del mundo de las determinaciones, las pasiones, la confusión, la imprecisión, para situarse en la frontera, jugando a ser entendimiento divino que puede, desde fuera, absolutamente, contemplar el orden y la ley que rigen en la aparente contingencia y caos. Un pensamiento que se ha erigido en legislador, que ha definido su ley, condición del orden, que ha trazado claridad y distinción, de la unidad a la multiplicidad, de la absoluta calma y positividad de la sustancia a la agitación y negatividad de los modos. Un hombre, en definitiva, que hizo decir a Hegel que todo filósofo debe pasar por Spinoza. Pocos, quizá ninguno antes de él, han identificado el entendimiento humano al divino, consiguiendo así que lo absoluto pudiera ser pensado, sin resignarse a dejar en el misterio a la divinidad. Desde su soledad, desde su distancia, quizás el único lugar para semejante audacia, Spinoza lanzó un reto que muy pocos después supieron recoger. Y, buena o mala, metafísica, abstracta, o poética y mística, lo cierto es que la filosofía es en muchos casos eso y sólo eso. Y, en cualquier caso, en Spinoza es un juego apasionante.

1.3.2. HOBBS, LA RAZÓN DEL ORDEN

El primer trabajo importante de Hobbes, sus *Elements of Law Natural and Politic*,³⁸ data de 1640, cuando ya había pasado los 50. El trabajo representaba un anticipo de las dos últimas partes de un *sistema* que había concebido años antes, y que constaría de tres apartados, *De corpore*, *De homine* y *De cive*. La primera parte fue, sin duda, la constantemente postergada, pues sólo apareció en 1655 y bastante precipitada. En cambio, precisamente había publicado el

38. Sólo sería publicado, por razones políticas, en 1650, en dos partes, *Human nature* y *De corpore politico*. La edición clásica de Hobbes es la «malmesburiense» de W. MOLESWORTH: *Opera philosophica quae latine scripsit* (1839-1845), 5 vols., y *The English Work of Th. Hobbes* (1839-1845), en 11 vols.

De cive (1642) y el *Leviathan* (1651), que ya contenían una anticipación del *De homine* (1658).

El orden de producción del sistema nos parece escasamente relevante, a pesar de que haya protagonizado los debates historiográficos al plantearse los estudiosos la cuestión de si Hobbes montó una filosofía para legitimar una posición político-ideológica precisa (cosa que a muchos parece ignominiosa), o bien si ésta es simple efecto coherente con una idea filosófica datada en el origen. La cuestión parece bizantina pero, en definitiva, tiene a su favor el haber dado origen a una rica bibliografía hobbesiana.

Para nosotros, el interés principal de este tema viene dado por un aspecto marginal, a saber, que siendo el *De corpore* el texto más «filosófico» de Hobbes, donde había de fundar el sistema, su relativo relegamiento y apresuramiento origina dificultades hermenéuticas. Pues hay cierta tensión en Hobbes entre su empirismo (con frecuencia se le pone en línea con Bacon y Locke) y su racionalismo (con no menos frecuencia se resalta su concordancia con Galileo, Gassendi y el cartesianismo).³⁹

Este problema no podemos plantearlo en profundidad, pero intentaremos resumir brevemente la posición hobbesiana. Tampoco podemos dejar de apuntar una idea que nos parece realmente individualizadora de Hobbes: su tesis de la razón como instrumento de la vida. En fin, dentro de su filosofía política, abordaremos brevemente el tema del estado de naturaleza, que condensa su reflexión sociopolítica.

Para Hobbes, el conocimiento es un poder (*power cognitive*) de la naturaleza humana. Partiendo de la evidencia de que en nuestro espíritu se da continuamente la presencia de imágenes de las cosas que están fuera. Pero estas imágenes, estas apariencias (*appearence*) o representaciones (*representations*), se dan en nosotros de una manera *sui generis*: en la hipótesis de la *aniquilatio mundi*, es decir, la ficción de que el mundo externo dejara de existir al tiempo que el sujeto de la percepción sobreviniera, las imágenes de las cosas de ese mundo aniquilado permanecerían en el sujeto; mejor aún, éste podría reproducir las representaciones de aquel mundo. La ausencia o destrucción de lo imaginado no determina la ausencia o destrucción de la imaginación. Por tanto, hay que reconocer la

39. Una exposición global de la filosofía de Hobbes, clara y «neutral», es la de A. GONZÁLEZ GALLEGO: *Hobbes o la racionalización del poder*, Barcelona, Ed. Universitarias, 1981.

relativa independencia de dichas representaciones, es decir, del *poder* de representación.

Ahora bien, ¿de dónde nace la idea de que las imágenes en la imaginación representan algo fuera de la misma? Hobbes rechaza que estas ideas provengan de la reflexión, es decir, de una actividad específica del espíritu en la cual se toma a sí misma como objeto. A Hobbes le interesa no establecer barreras cualitativas: ha aprendido que la ciencia moderna se hace posible cuando la naturaleza se uniformiza, cuando cielos y tierras, almas y cuerpos son pensados como modalidades de una sustancia única, regida por leyes válidas en todos sus confines. Una ciencia del hombre, que pasa por una teoría de las pasiones, sólo es posible si el «alma» deja de ser lo otro de la materia para ser modalidad o fenómeno de la misma.

Hobbes hablará de un sexto sentido (*sixth sense*), interno, que suele llamarse memoria (*remembrance*). El recuerdo (lo que Hume llamará *idea*) no es de otro género que la sensación (lo que Hume llamará *impresión*). La única diferencia será de distinción, de viveza, de correlación de partes... Cuando aparece en la imaginación una representación que ya estuvo en ella anteriormente, el sexto sentido nos advierte de su presencia anterior. Entre la representación directa (*fancy*) y la recordada (*memory*) sólo hay diferencias cuantitativas de intensidad y precisión. Sólo así, sobre la base de la continuidad y de la ausencia de diferencias cualitativas, es posible una ciencia del conocimiento. Y sólo si esas representaciones son efectos en nosotros de fenómenos objetivos, puede incluirse dicha ciencia en el sistema de la naturaleza. Por tanto, la imagen, el fantasma, su mera presencia pone la existencia del objeto, de su causa.

Por tanto, el vínculo entre idea y cosa es una relación de causalidad eficiente: efecto en nosotros de poderes externos. Lo que llamamos cualidades, propiedades, etc., de las cosas no son sino fantasmas en nuestra imaginación. La relación de semejanza entre esos fantasmas y la cosa no puede afirmarse. Posiblemente no «reflejen» nada de la cosa. No obstante, son *su* representación, en cuanto son su efecto.

De esta forma queda establecida una escisión entre la cosa, el mundo, que Hobbes pensará como materia dotada de distintas formas de movimiento, y nuestras representaciones del mismo, los fenómenos, las apariencias (*seemings*). Lo real objetivo son los movimientos productores de las representaciones en nuestra imaginación.

De forma ingenua pensamos que las cosas son como nuestras percepciones de las cosas, cuando es imposible garantizar su semejanza. Ahora bien, el vínculo causal entre la cosa y su representación en nosotros permite distinguir aquéllos por las diferencias de sus representaciones. No es difícil aceptar que representaciones diferentes son efectos de cosas diferentes. Por tanto, podemos hablar de las cosas, de sus diferencias y semejanzas, de sus correlaciones, de sus representaciones. Mejor aún, podemos elevarnos desde estas representaciones sensibles, subjetivas, al pensamiento de la realidad. Ésta no se nos da como representación sensible, sino como ley de movimiento, como diversas formas de movimiento de la materia, cada una expresable en su ecuación matemática. La realidad, para Hobbes, aquello que es objeto de la ciencia, se disuelve en formas geométricas y relaciones mecánicas, en movimientos cuyas leyes deben dar cuenta de las diferencias en nuestras representaciones de los mismos. Por ello Hobbes, tras radicalizar el carácter ficticio de toda representación sensible, legitima los sentidos como rectores de la ciencia. Lo sensible es ficticio como representación, conocimiento o copia de lo real; pero la ciencia, que traduce lo real, debe dar cuenta de lo sensible, pues se mantiene en el círculo causa-efecto entre ambos dominios. El pensamiento es un arte combinatorio regido por la lógica y controlado por la experiencia, pues no puede renunciar a dar cuenta de lo sensible.

Esta concepción se aproxima bastante a la idea de que el pensamiento no es otra cosa que una *reordenación* de lo sensible, su reducción a unidad, a sistema. Fácilmente se vería así un Hobbes que anticipaba el modelo neopositivista: ciencia como sistema lógico de proposiciones empíricas; o sea, el modelo lógico-matemático dominaría la forma del saber y el respeto a los hechos sería su límite y su legitimación (contenido empírico, significatividad de las proposiciones, etc.).

Si esta conclusión puede sacarse del *De Corpore*, los cinco breves primeros capítulos del *Leviathan* obligan a corregir esta óptica. Se mantienen el materialismo y el realismo: «Todas esas cualidades —llamadas *sensibles*— no son en el objeto que las causa sino otros tantos movimientos de la materia»; se mantiene la tesis del vínculo causal, junto al rechazo de la semejanza, entre cosa y representación: «Y así como el hecho de apretar, frotar, golpear el ojo crea la fantasía de una luz, o como las presiones sobre el oído producen una especie de zumbido, así también los cuerpos que oímos y ve-

mos producen lo mismo (...)). Mantiene el presupuesto mecanicista, combatiendo la filosofía finalista «que atribuye absurdamente apetitos y un conocimiento de lo beneficioso para su conservación (...) a cosas inanimadas». Acepta la tesis de la continuidad entre fantasía y memoria, que «son una sola y la misma cosa, que por diversas razones tienen nombres diversos (...)).

En cambio, toda esta filosofía aparece girando a un nuevo —o, al menos, matizado— concepto de *razón* que constituye una reflexión clave en Hobbes en cuanto a su través lleva a cabo el fundamento de su teoría del hombre y de la sociedad. La razón es ahora «facultad de calcular», sumas y restas: «En cualquier materia donde haya lugar para una *adición* y *sustracción*, hay lugar también para la *razón*, y donde esas operaciones no tienen lugar, nada en absoluto puede hacer la razón». La razón es cálculo, operaciones de suma y resta con nombres, con símbolos convencionales, aceptados para caracterizar y significar nuestros pensamientos.

Así queda individualizado el hombre como ser natural: su especificidad es su *poder* de significar y calcular. Y así queda la razón vinculada a la ley natural: instrumento al servicio de la sobrevivencia, de la *potencia vital* del ser natural. La posibilidad de representación y la de cálculo permiten al hombre maximizar su eficacia como ser vivo. Puede vivir en la imaginación las batallas posibles por la sobrevivencia y, así, anticipando los resultados en la imaginación, dirigir su conducta, mediatizar sus respuestas.

La razón queda enraizada en la naturaleza humana, como la fuerza física o la potencia de audición. A partir de ahí, reducida a fenómeno natural, puede tomarse como objeto de conocimiento, analizar su mecanismo y valor en relación con los factores que la perturban. O sea, es posible una *ciencia de la mente*. Ciencia que, junto a la de otras facultades, pasiones, sentimientos, etc., constituye la *ciencia de la naturaleza humana*. Ciencia ésta que, por un lado, toma al hombre como ser natural, como lugar de la naturaleza: en este sentido en él rige inexorablemente, determinando todas sus funciones, la tendencia a sobrevivir, a maximizar el placer y minimizar el dolor; por otro lado, como ciencia particular, trata de establecer el *precio* que el hombre ha de pagar (en especies naturales: libertad, felicidad, individualidad...) por sobrevivir y vivir en paz, en seguridad, etc.

Y así entramos en el último punto, en el tema del estado de naturaleza. Para Hobbes «estado de naturaleza» y «estado civil», es decir,

el hombre como ser natural y el hombre como ciudadano, son dos conceptos que refieren a dos *fuerzas* en constante tensión, ambas impuestas por la ley natural de la tendencia a aumentar el «movimiento vital», y de cuyo equilibrio dinámico resulta la vida social. La primera fuerza consiste en la tendencia del individuo a hacer aquello que libre, espontánea, *naturalmente* desea. Una existencia totalmente regida por esta fuerza significaría el «homo homini lupus», la guerra de todos contra todos. En tal existencia imaginaria el derecho llega hasta donde llega el poder; como no hay ley positiva, pactada, no hay bien ni mal, no hay moralidad.

Pero una existencia así, donde para sobrevivir cada individuo mata y roba, lleva consigo la inseguridad, el temor constante, el riesgo de la muerte. Por eso surge el concepto, la posibilidad de toda existencia y la fuerza hacia ella. Una existencia en que los hombres renuncian a su «derecho natural», pactan la colectiva sumisión a sus leyes, el acatamiento de todas las decisiones, pagan en libertad e individualidad el precio de la seguridad y de la sobrevivencia.

Es importante ver esta doble fuerza como constante alternativa. Para Hobbes el *contrato* no es algo histórico, sin duda alguna; pero tampoco es un concepto teórico que designe la sustitución del orden natural por el político. El contrato es una constante opción. El individuo constantemente se siente empujado a vivir sin subordinaciones, a extender su poder, a violar toda ley, a rebelarse contra toda necesidad; pero, al mismo tiempo, se siente tentado a respetar el pacto, la ley, para escapar al peligro de la autoridad o para evitar que, transgredida por todos, domine la guerra sobre la paz. De esa doble tendencia, de esa tensión, resulta la vida social. Unas veces —Hobbes cree que en su época es así— domina la tendencia a tomar como derecho el propio poder; otras, el derecho es la ley. Las sociedades se desplazan hacia uno u otro horizonte, se mueven entre la tendencia al caos y la lucha y la tendencia al orden y la paz.

Desde este planteamiento el *Leviathan* deja de ser la defensa de una alternativa política concreta, el absolutismo monárquico, para convertirse en una reflexión filosófica central en el pensamiento moderno. Hobbes no creía en la posibilidad de armonía o de identidad entre lo particular y lo universal, entre el bien individual y el colectivo. Hobbes avisaba a la nascente sociedad de que vivir, sobrevivir, garantizar la vida y los medios para prorrogarla, exigía un terrible precio, cobrado en libertad, en sumisión, en negación de sí mismo,

en disolución del individuo en formas uniformes y homogéneas. Muchos después de él prefirieron la utopía de creer en una felicidad sin precios; Hobbes pensaba que sólo aceptando el pago del precio por la vida, la sumisión a la ley, podía conseguirse algo de felicidad.⁴⁰

40. Entre la inmensa bibliografía hobbesiana destaquemos, por su importancia historiográfica, los trabajos de LEO STRAUSS: *Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1936; TAYLOR: «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Hobbes Studies*, K. C. Brown ed., Londres, Blackwell, 1961; H. WARRENDER: *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Londres, Clarendon Press, 1957; J. W. N. WATKINS: *Hobbes' System of Ideas*, Londres, Hutchinson University Library, 1965; MACPHERSON: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970. Para mayor documentación, véase nuestro ensayo «Thomas Hobbes, o el sombrío esfuerzo de pensar la autoridad», en *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1982.

2. DE LA EVIDENCIA A LA CREENCIA

2.1. El empirismo en el siglo XVIII

El empirismo de la época moderna da entrada a una reflexión epistemológica nueva y de gran fecundidad. Pero, simultáneamente, forcejea por imponer un nuevo concepto de filosofía, unos nuevos límites a su campo, unas exigencias analíticas como credenciales. En la medida en que el empirismo tiende a reducir la actividad filosófica a una reflexión sobre el espíritu (entendiendo éste como conjunto de ideas, procedimientos de formación o génesis de las mismas, reglas de su asociación, etc.), determinará fuertemente nuestros conceptos de saber, de ciencia, de conocimiento, de lenguaje, etc.

Podríamos aceptar que la actividad pensante, el discurso, en líneas generales, está constituido por preguntas y respuestas. Hay un conjunto de preguntas que pueden ser respondidas de acuerdo con unas reglas o criterios perfectamente establecidos. Éstas son las preguntas científicas, y los criterios o reglas son de dos tipos (o mezcla de ambos), a saber, o con procedimientos empírico-observacionales, con la experiencia, o bien con procedimientos lógico-deductivos, con pruebas de inferencia, consistencia, etc. En cambio, hay otro conjunto de preguntas ante las cuales no se poseen reglas o criterios para la adecuación de las respuestas correspondientes; se trata de las preguntas filosóficas, que siempre cuentan con respuestas rivales, alternativas, frecuentemente enfrentadas, sin que pueda decidirse la adecuada, por carecer de procedimientos generalmente aceptados.

En una perspectiva histórica, este esquema permite explicar la relación entre filosofía y ciencias. Una ciencia se instaura como

disciplina autónoma y desgajada de la filosofía cuando en torno a un núcleo de preguntas se montan unos criterios generalmente aceptados, para decidir las respuestas adecuadas entre las infinitas posibles. Cada ciencia surge, pues, por convención de la comunidad de científicos. La mayor o menor autonomía viene dada por la mayor o menor generosidad de la aceptación de los procedimientos de respuestas. La filosofía es siempre el resto histórico, el conjunto de preguntas sin criterios aceptados de respuesta. Dentro del pensamiento, la filosofía aparece como un campo de libertad que algunos llamarán arbitrariedad.

Aunque toda disciplina o ciencia mantiene un «núcleo metafísico», unas preguntas últimas incontestables, su individualidad y eficacia le viene dada por la aceptación de sus reglas de decisión. Esas cuestiones últimas, oscuras, aparentemente insolubles, son la herencia filosófica de su origen y explican la posibilidad de rupturas epistemológicas, revoluciones científicas y reflexiones filosóficas sobre cada ciencia particular.

La filosofía, pues, quedaba siempre como lo incontestable de modo controlado. Los procedimientos empíricos no eran satisfactorios; los deductivos, a pesar de esfuerzos famosos como los del *more geometrico* de Descartes, Spinoza o Wolff, tampoco se mostraban apropiados. No obstante, cada vez que una disciplina mostraba un éxito excepcional por haber encontrado alguna técnica fecunda, la filosofía se esforzaba en incorporar sus procedimientos. Así, incorporó los modelos biólogos en la filosofía de Aristóteles, las de la mecánica celeste en el mecanicismo, los de la historia a lo largo del XIX... Lo de menos es el éxito o fracaso. Porque en esfuerzos fallidos a nivel global resultaban éxitos particulares: por ejemplo, en el XVIII no consiguieron hacer en la moral (Hume) o en el derecho (Beccaria) lo que Newton en la física; pero, en cambio, en ese esfuerzo generalizado se desarrollaron poderosamente algunas ciencias naturales (geología, geografía, anatomía...), surgió de la penumbra filosófica la autonomización de la psicología científica y la historia se avanzó en su instauración autónoma en campos como el de la teoría social... Y, ciñéndonos a lo filosófico, surgieron nuevas respuestas a los viejos problemas y nuevos problemas a los que dar respuesta. De este modo, la filosofía, condenada a no ser ciencia, aumentaba su riqueza, aunque fuera con respuestas no legítimas o con problemas sin respuestas.

Ahora bien, acercándonos a nuestro objeto, hemos de reflexionar

sobre esa irrenunciable e imposible pasión de ser ciencia en el momento del cambio del siglo XVII al XVIII. La filosofía, impotente para devenir ciencia, no ha cesado nunca de mirar a la ciencia, hablar de ella, reivindicando con frecuencia su derecho a juzgarla, su poder para decir y decidir cómo *debe* ser. Y ha mirado a la ciencia en todas las posiciones posibles. La ha mirado, a veces, desde arriba, como ocurriera en la metafísica tradicional, coronándose a sí misma reina de las ciencias, ejerciendo sobre ellas una sofocante dominación para la ascensión al lugar de contemplación de lo absoluto. La filosofía se ponía fuera y sobre ellas, como pensamiento que sobrevuela vigilante, que contempla inquieto, que justifica si es necesario, que dirige diciendo lo verdadero y lo falso, que asigna lugares, que traza la topografía, que diseña y mantiene el orden. En esa posición metafísica, la filosofía es ciencia ciencia, saber absoluto hegeliano, *Wissenschaftslehre* fichteana.

Otras veces se prefiere la mirada desde abajo, la aparentemente humilde *posición trascendental*, al estilo de Kant. Aquí la filosofía pretende ser *crítica*, es decir, la filosofía se pone como ciencia y su voz como conocimiento. Para ello toma el pensamiento como fenómeno objeto de su estudio y trata de establecer sus condiciones de posibilidad y necesidad, las reglas que lo rigen, sus formas, como cualquier otra ciencia hace con sus fenómenos específicos.

También puede mirarse desde atrás, en *posición desmitificadora*. En este caso, el filósofo, sospechando el engaño o la ficción, se instala entre bastidores para poder descubrir y desvelar la ortopedia y la servidumbre, los postizos y las máscaras que se esconden bajo su apariencia de equilibrio, transparencia, armonía, autenticidad. Ahora la filosofía se pone como único conocimiento legítimo y se propone descubrir, bajo el discurso de la ciencia, el poder, la clase, la violencia, el simple hábito, la convención ritualizada..., es decir, el discurso que mueve los discursos, el verdadero *señor* que nunca ofrece su rostro ilegítimo. Es la posición de Freud, de Marx, de Foucault...

Pero cabe una cuarta mirada, una perspectiva desde adelante, una *posición confiada*. Aquí la filosofía, que ha renunciado a lo absoluto, incluida la «desmitificación absoluta», contempla optimista el avance de la ciencia, al medir no ya su valor de verdad, sino su eficacia práctica. La filosofía, que ha aceptado sus límites, que reconoce la inevitable primacía de lo práctico —incluido el discurso práctico—, no aspira a otra cosa que a ser práctica, útil, potencia-

dora del bienestar. O sea, la filosofía asume conscientemente la mistificación necesaria, el relativismo necesario, la necesaria ausencia de lo absoluto, la inevitable posicionalidad del saber. Es, según creemos, la posición del empirismo ilustrado.

Si se valora serenamente, «en el silencio de las pasiones», en todos los casos la mirada de la filosofía sobre la ciencia exige de aquélla que se ponga fuera, le exige que se sitúe en posición privilegiada, en el lugar desde donde se juzga, se valora, sin poner en cuestión la legitimidad de ese decir. En todos los casos, incluidos otros posibles, incluidos aquéllos como éste, en que parece que nos situamos fuera de los discursos filosóficos para decir sobre las filosofías, el filósofo habla como un dios; o, por lo menos, como un sacerdote. El científico arriesga, puede errar: su verdad y su error están técnicamente tipificados en procedimientos que él mismo admite (se somete a una ley pactada); el filósofo, en cambio, nunca arriesga: su discurso, demiurgo del *ser* y de la *norma*, no es medible con norma alguna (dios sutil al que nadie puede sorprender engañando porque no reconoce el discurso que le nombra engañador).

Ahora bien, en ese lugar privilegiado, apasionante, en el que se juega desde fuera del juego, en libertad absoluta, la posición menos «iluminada» parece ser, precisamente, la del «iluminismo», la de la ilustración. Ellos han descubierto que no podemos escapar a esa ficción de situarnos en el lugar del entendimiento divino; ellos fueron conscientes de que, puesta la duda sobre el discurso, no puede ser disipada por otro discurso igualmente afecto de duda... Pero, al mismo tiempo, ellos aceptaron lo inevitable: creer en el mundo, en sus leyes, en la razón, en la objetividad del conocimiento, en la moralidad, en la justicia, en el progreso... Creyeron en todo sabiendo que no hay razones para creer; intuyendo quizá que cualquier otra actitud caía inevitablemente en el error que pretendía combatir: en el misionerismo, en la ficción de creerse absoluta. Pues incluso para *desmitificar* se necesita la ficción de estar fuera. Tanto la voz de quien predica lo absoluto como aquella que la desmitifica, son voces sacerdotales. Y el filósofo ilustrado ha renunciado a ser sacerdote para ser simplemente filósofo.

El empirismo significa en la historia de la filosofía un acto de humildad, un intento de eliminar de la filosofía su vocación de saber absoluto para dirigirla al único camino fecundo: el de la ciencia. El empirismo significa el esfuerzo —un esfuerzo más— por conver-

tir a la filosofía en ciencia particular, con un campo de fenómenos propios, con unos procedimientos de respuesta estandarizados. La conciencia del éxito del newtonianismo, del fuerte arranque de las ciencias de la naturaleza, contrastaba con el caos, la oscuridad, la ambigüedad de los enunciados sobre el proceso de conocimiento. La tarea del filósofo quedaba así configurada: escribir la ciencia del pensamiento.

En el siglo XVIII no se concibe una ciencia que no use los modelos, los esquemas, los conceptos, los presupuestos, los principios, etcétera, de la física newtoniana. El filósofo empirista, el primer científico del *alma*, ve a ésta como un lugar más de la naturaleza y a imagen suya. Los «átomos» son aquí esas unidades cognoscibles que se llaman *impresiones*, *ideas*. Éstas constituyen el elemento de partida. Sus combinaciones, su juego, su aparición y desaparición, constituyen ese «espectáculo» que el filósofo observa, como el astrónomo las estrellas, inventariando sus ritmos, sus formas, sus regularidades, su cantidad, para ir así construyendo orden y luz en lo que aparece a la mirada ingenua como misterio.

Locke puede así definir el conocimiento como «la percepción de la conexión y de la concordancia o de la discrepancia y la repugnancia de cada una de nuestras ideas». El filósofo es ahora el científico de las ideas. El *ser* cae fuera de su campo, a no ser que se entienda por *ser* las *ideas*, a no ser que *ser* equivalga a *ser percibido*. La única realidad observable son las ideas en la mente: ése es el límite de nuestro mundo, el límite del campo de reflexión. Por eso Berkeley puede criticar las *ideas abstractas*, generales, que Locke parecía admitir. Berkeley tenía razón: toda idea, para ser idea perceptible, como exige el empirismo, ha de ser determinada, precisa, concreta, única, individual. Hume, radical y coherente, asumirá las consecuencias y considerará que la mente humana no es sino un escenario donde aparecen y desaparecen las ideas, donde éstas juegan a relacionarse según reglas que el nuevo científico de la mente aspira a establecer.

Así la filosofía se convierte —al menos ésta es la pretensión— en una ciencia natural. La introspección pasa por ser una legítima forma de observación y experiencia. El resultado será, a medio plazo, la constitución de la psicología. Una vez más, pues, de la pretensión de convertir a la filosofía en ciencia mediante la incorporación de procedimientos y criterios triunfantes en las ciencias particulares, surge una disciplina que irá ganando autonomía y vida

propia. Si no se consigue el objetivo, los efectos son fecundos. Los problemas filosóficos escapan, se mantendrán, se reproducirán enriquecidos, al tiempo que la psicología se irá independizando y purificando —quizá sin lograrlo nunca, por arrastrar ese núcleo filosófico originario— de la filosofía.

Pero el empirismo expresa el momento inicial. Condillac se propondrá nada menos que reconstruir cada percepción, cada experiencia humana, de la sensación a los pensamientos más sofisticados, del juego imaginativo al argumento científico, a partir de las *ideas simples*. Helvétius y La Mettrie, Diderot y Maupertuis, Bordeu y d'Holbach..., entre todos, naturalizan la mente, potencian la idea de que el verdadero filósofo ha de ser una especie de ingeniero capaz de desmontar y montar todas las piezas de esa *máquina pensante*. El «espíritu» —el pensamiento, las creencias morales y religiosas— puede y debe ser estudiado como los animales o las plantas.

Suele ocurrir que los filósofos son más intransigentes y escrupulosos que los científicos en cuestiones de principios. Cuando aquéllos incorporan a su práctica principios que rigen en la ciencia, los aplican con dramatismo, sin contemplaciones. Así ocurrió con el principio de la experiencia, que les llevó a no aceptar nada que no pudiera ser representado imaginativamente. La distinción entre cualidades primarias y secundarias, que se mantuvo en todo el XVII y que preocupó a Locke al intuir la incoherencia, será eliminada por Berkeley, Hume y Condillac. Aunque las ciencias físicas les daban primacía, los filósofos mostraban que desde posiciones empiristas no había razón para la distinción. Cada vez se imponía más la tendencia a disolver cualquier componente objetivo. Lo sensible es en la mente. Lo que observamos son nuestras ideas. No hay razón para inferir lo objetivo, las sustancias, las relaciones trascendentales, etc. Sólo podemos hablar de lo dado en nuestro espíritu. Ir más allá supone renunciar a la ciencia de la mente, introducirse en las preguntas sin respuesta —o con pluralidad de respuestas— de la metafísica. Mantenerse en lo percibido equivale a tomar el espíritu como lugar de fenómenos y a la filosofía como ciencia de esos fenómenos.

2.2. J. Locke, la apertura del empirismo moderno

2.2.1. LA FIGURA HISTÓRICA DEL FILÓSOFO

J. Locke (1632-1704) fue un hombre filosóficamente afortunado. Pues un estudioso de aquella época que pudiera moverse en el círculo del científico sir Robert Boyle, trabajar con Sydenham, el médico autor de *Methodus curandi febres*, tener contacto con Gasendi y su *Syntagma Philosophicum*, colaborar con el conde de Shaftesbury, podía ser llamado afortunado. Incluso su exilio forzado a Holanda fue intelectualmente positivo: Holanda contaba en el segundo tercio del XVII con los ambientes más liberales de Europa y con los núcleos científicos más progresistas. Si su filosofía empirista, expuesta fundamentalmente en *An Essay concerning Human Understanding* (1690),¹ respondía bien a su formación científico-médica en la tradición de Bacon, Boyle, Sydenham, su pensamiento social, contenido en obras como *Two Treatises of Civil Government* (1690), *Some Thoughts concerning Education* (1693), *The Reasonableness of Christianity* (1695), sus cuatro *Lettres of Tolerance* (1689-1706), respondía perfectamente a los medios políticos liberales en los que vivió y con los que colaboró. En ese sentido, el pensamiento de Locke parece la voz espontánea y constante de su biografía.

Locke también fue afortunado en cuanto al éxito de su obra. Aunque ésta apareció muy tarde, en la última década del siglo, asistió a su buen recibimiento (aunque también a sus críticas). El empirismo se convertiría en la filosofía de base de los núcleos ilustrados, derivando de ella su crítica teológica (Voltaire), su crítica a las costumbres (Helvétius), etc. Y su filosofía política pasaría a ser la doctrina oficial de la burguesía progresista, plasmándola en sus Cartas Magnas, sus Constituciones, sus Declaraciones de Derechos...

Berkeley y Hume, aunque criticaron algunas de sus vacilaciones, su moderación, algunas incoherencias efecto de su falta de radicalismo, contribuyeron a erigirlo en padre del empirismo europeo. No obstante, la ortodoxia antideísta y algunos «celosos» miembros de la *Royal Society*, guardadores de la pureza y verdad

1. Junto a trabajos como *Guía de la inteligencia* y *La visión en Dios de Malebranche*.

del newtonismo, le acusaron de «destructor» del mismo. Lo más curioso es que esa crítica ha pesado fuertemente, unida al anticartesianismo que los primeros lectores descubrieron en el *Ensayo*. La crítica actual es mucho más prudente y no gusta de esas alineaciones que parecían el objetivo de la historia de la filosofía.

La ilustración adoptó a Locke con radicalismo y pasión. Voltaire, en el artículo «Locke» de su *Diccionario filosófico* y en sus *Cartas filosóficas*, relacionaba a Locke con Bacon, con Descartes, con Newton... A Voltaire no le preocupaban las sutiles diferencias que gustan a los eruditos, y veía a esos hombres unidos en el mismo espíritu de expansión del saber racional, libre y progresista. Condorcet, en el *Esquisse*, distinguía la fase *Bacon à Descartes* como el «período heroico» y la *Newton à Locke* como el «período de consumación».

Brucker, en su famosa *Historia critica philosophiae*, alinea a Locke con la tradición ecléctica nacida del Renacimiento y que contaba en su seno con hombres como Descartes y Leibniz. La idea es interesante aunque hoy nos parezca peregrina. Pero el artículo «éclectisme» de Diderot, en la *Encyclopédie*, sitúa a todos los «modernos» como herederos y renovadores del eclecticismo. En el siglo XVIII el eclecticismo era equivalente a no dogmatismo, a filosofía consciente de que el saber es una larga obra de producción sin que nunca haya razón para detener el progreso, el cambio, la renovación constante, recogiendo y armando en formas nuevas los trozos valiosos diseminados en las ruinas de los envejecidos sistemas.

Kant, al final de la *Crítica de la Razón Pura*, establece una escisión entre empiristas, de Aristóteles a Locke, y logicistas, de Platón a Leibniz, que determinará fuertemente la historiografía posterior. Escisión que agrava Hegel al acentuar otra diferencia: Locke, en esta ocasión junto con Leibniz, aunque con diferencias entre sí, acentúan al *individuo*; Spinoza, como Descartes, parten del *todo*. De ahí que el programa de Locke fuera de lo particular a lo universal, de lo finito a lo infinito, de lo sensible a lo inteligible...

Cousin² aporta una visión interesante. Locke no es más que un continuador de Descartes en esa nueva filosofía que se centra en el análisis de la subjetividad. En nuestro siglo, y aunque no faltan interpretaciones globales, como las de R. I. Aaron,³ que nos presenta

2. *Histoire de la Philosophie du XVIII^e siècle, Ecole sensualiste: Locke*, vol. II, t. 2 del *Cours de philosophie*.

3. J. LOCKE, Oxford U. P., 1937.

a Locke como representante del liberalismo progresista, lo cierto es que los estudios se han orientado a aspectos particulares, especialmente de su teoría política. Ollions, Aaron, B. Rand y J. J. de Boer han publicado sus inéditos. W. von Leyden publicó en 1954 los resultados de los estudios de los manuscritos titulados *Ensayos sobre la ley natural*, que amenazaban la imagen del Locke reformador. C. A. Viano, W. Kendall, R. Polin, R. H. Cox y otros coinciden en destacar los aspectos conservadores y los lastres escolásticos de Locke.⁴

No obstante, trabajos como el de C. B. Macpherson,⁵ con la tesis de Locke como teórico del individualismo burgués, y el de J. W. Yolton,⁶ tesis más filosófica, vuelven a dar a Locke la talla que los estudios de la posguerra le habían regateado.

2.2.2. EL PROBLEMA DE LA IDEA

No es extraño que las primeras respuestas al *Ensayo*, como las de Henry Lee,⁷ y John Sergeant,⁸ pusieran en el mismo plano de la balanza a Locke y Descartes. A ellos les parecía que la certeza como «claridad y distinción» y el *conocimiento* como «percepción de la conexión y concordancia» adolecían del mismo mal: olvidaban la cosa, la realidad, y reducían la verdad a una «necesidad lógica» y una «aquiescencia psicológica». Lee y Sergeant, cada uno a su manera, reivindican el esquema de la *adecuatio* y se oponen a esos planteamientos que interponen un muro entre la realidad y la mente.

Sergeant se radicalizó bastante, y con su concepto de «noción» prácticamente llegaba a afirmar la presencia de las cosas en la mente, lo que produciría la irónica crítica de Locke pregonando que si la catedral de Worcester era destruida no habría problemas, pues bastaría con sacarla de la mente de Sergeant. Yolton⁹ ha estudiado

4. C. A. VIANO: *J. Locke, Dal razionalismo all'illuminismo*, Turín, 1960; W. KENDALL: *J. Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Oxford, 1959; R. POLIN: *La Politique morale de J. Locke*, París, P. U. F., 1960; R. H. COX: *Locke on War and Peace*, Oxford, 1968.

5. *The political theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1969.

6. *J. Locke and the Way of Ideas*, Oxford U. P., 1968.

7. *Anti-Scepticism*, 1702.

8. *Solid Philosophy Asserted*, 1767.

9. *J. Locke and The Way of Ideas*, Oxford U. P., 1968.

bien este debate y ha puesto de relieve la *equivocidad* del concepto lockeano de idea.

Woozley, en su «Introducción» a la edición reducida del *Ensayo* (1967), señala que Locke nunca define el conocimiento como «agreement» o «disagreement (...) of any of our ideas» respecto a algo, sino que lo entiende como «acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas», y con ello quiere defender la tesis de que en Locke no todo desacuerdo es «entre ideas», sino que cabe el desacuerdo entre ideas y cosas. Se esfuerza en mostrar que Locke infiere la existencia de cosas del hecho de que se produzcan en nosotros ideas, y que el acuerdo entre ideas y cosas se reduce a esta relación causal inferida.

Yolton¹⁰ insiste en la misma línea y afirma que en Locke se admite la concordancia entre nuestras ideas de las cualidades primarias y dichas cualidades. Según Yolton, en Locke éste sería el límite de nuestro conocimiento, que nunca podría llegar a la «esencia de la cosa». Ahora bien, este límite sólo prohíbe conocer la nada, pues es dudoso que en Locke se postule ninguna *esencia*; nos inclinamos a pensar que dicha esencia no es otra cosa que la organización de esas cualidades primarias.

Douglas Greenlee¹¹ se esfuerza por distinguir en Locke dos conceptos de idea: como «entidad mental», como «acto de percepción». Subraya Greenlee que Locke no hace una ontología de la idea, que sólo afirma que está en nuestra mente y que ese estar es sólo «ser conocido». Yolton insiste en esta línea.

No es aquí el lugar apropiado ni siquiera para resumir el inagotable filón historiográfico lockeano, y mucho menos para individualizar las valoraciones críticas.¹² Estos ejemplos pretenden solamente mostrar que la clave de la filosofía lockeana está en su concepto de *idea* y en el significado que otorga a la misma. A lo largo de la historia de la filosofía se han ido elaborando distintas nociones de las

10. *Locke and the Compass of Human Understanding*, Oxford U. P., 1975; véase también su *Locke, Problems and Perspectives*, Cambridge U. P., 1969.

11. *Locke's idea of «idea»*, Cambridge U. P., 1972.

12. Destaquemos trabajos como los de R. H. Cox: *Locke on War and Peace*, Oxford, 1968, nota 4; F. DUCHESNEAU: *L'empirisme de John Locke*, La Haya, Nijhoff, 1973; J. W. GOUGH: *John Locke, Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1973²; R. S. WOOLHOUSE: *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*, Oxford U. P., 1971. En fin, el estudio bibliográfico de ROLAND HALL: «Forty Years of Work on J. Locke, A Bibliography (1929-1969)», en *Philosophical Quarterly*, vol. 20, Edinburgh, 1970, pp. 258-268, con una ampliación en las pp. 394-396.

ideas. Encontramos, por ejemplo, la *idea platónica*, que es objeto del pensamiento, no de los sentidos; un objeto no empírico y, por ello, verdaderamente real. La idea platónica no es imaginable: sólo puede pensarse, contemplarse en una intuición intelectual. Por tanto, es la más alejada del fenómeno mental y de la subjetividad de los sentidos.

La *idea cartesiana*, que en rigor es también spinozista, leibniziana, etc., es concepto, no imagen; pero, a diferencia de la platónica, no es objeto, aunque sí «objetiva», representando la ley, la forma del mundo. La *idea kantiana* es norma, regla de operación, principio unificador, ordenador. Por tanto, no es imagen ni subjetiva; tampoco es objeto ni objetiva: es trascendental. Pues bien, la *idea lockeana*, que en sus líneas generales será la idea empirista, es objeto, pero objeto sensible; es imagen percibida, representación subjetiva. Las ideas constituyen el único mundo al que tenemos acceso. Para el empirismo nuestra mente está encerrada en un paisaje de ideas, que le marcan el límite de su potencia, su único reino.

Desearíamos dejar claro un tema que sorprendentemente suele promover confusiones. Ni siquiera Berkeley, que pasa por ser justamente el más «antimaterialista» de los empiristas, afirma la inexistencia de ese mundo que llamamos real. El problema principal de los empiristas es éste: ¿De qué podemos legalmente, es decir, con los principios de la razón (de la razón empirista, claro está), hablar? Y aquí responden: Sólo de lo que vemos, oímos, gustamos..., sólo de lo sensible: sólo del *mundo percibido*. En rigor, se propondrán mostrar que no tenemos posibilidad alguna de *inferir* la existencia de una realidad trascendente. Pues, si la imaginamos, como aceptarán Locke o Kant, siempre la conocemos como percibida, siempre es un *mundo para nosotros*; *el mundo en sí*, por tanto, es incognoscible, o sea, aquello de lo que no se puede hablar. Berkeley lo tiene bien claro: no tenemos derecho a usar ese «imaginario» para defender la justeza de una filosofía, una moral, una ideología política...

Conviene tener en cuenta este punto. Cuando un empirista se pregunta si existe el mundo, está sucumbiendo a la presión de una inercia filosófica que sigue arrastrando esas preguntas. En rigor, el fenomenismo que se atribuyen les exigiría dejar fuera esas preguntas. Ahora bien, como no es así, pues no en vano estos pioneros de la psicología empírica son filósofos sensibles a la pasión por estas preguntas libres, debemos tener en cuenta que «¿existe el mundo en sí?» equivale a «¿podemos hablar del mundo en sí?». Porque ellos,

en tanto que hombres, creen que existe y no pueden dejar de hacerlo; en tanto que filósofos no tienen ni encuentran razones para creer; y donde no hay razones, sólo hay silencio. Como decía Hume, el hombre de la calle y el científico hablan del mundo, de las cosas, espontáneamente: usan el lenguaje que sirve para vivir; la filosofía comienza al hablar sobre lo que ellos hablan, al preguntarnos si hablan bien o mal, si tienen o no derecho a hablar... Pero, puesta la duda sobre su lenguaje, la ponemos también sobre el nuestro. Comienza el largo camino de la melancolía. No obstante, como hombres seguimos creyendo y la razón debe reconocer, junto a su derecho al juego filosófico, su carácter imaginario. Y así respetar la vida práctica...

Tomando como punto de partida las *ideas en la mente*, con el contenido que el empirismo del XVIII de Hobbes y Gassendi daba al «fantasma», «especie», «noción», quedaban dos posibles programas de reflexión. Uno metafísico, que se orientase hacia la explicación y pensamiento del objeto real, de la cosa de la cual la idea es imagen, de su relación de adecuación, de concordancia, etc. El otro programa, puramente epistemológico, tendería a describir el *movimiento* de esas ideas o contenidos sensibles de la conciencia, que se hace transparente a sí misma, para poder establecer las *leyes de asociación* que rigen sus fenómenos.

Los dos programas, que Locke llama *investigación epistemológica* e *investigación natural*,¹³ no son fácilmente separables. Si bien puede evitarse la pregunta por la existencia del mundo, del yo, de Dios, al obviar la investigación metafísica, el tema reaparece a la hora de explicar la legitimidad de las ideas del «mundo», «yo», «Dios», aunque sólo sea para decidir si no son más que palabras, o nombres de colecciones de sensaciones...

De momento nos interesa resaltar el planteamiento de Locke. Situadas las ideas en la mente, su existencia comienza propiamente en el momento de su percepción. Locke ha supuesto una mente pasiva donde aparecen las ideas. Locke, que nunca ha roto con el realismo, deja pensar que ese aparecer es producido por la acción de la cosa sobre esta *tabula rasa* que es la mente. Si Locke hubiera sido un filósofo más penetrante habría distinguido ese efecto natural, esa determinación del mundo sobre la subjetividad (esa «percepción», como la llamaba Leibniz), del momento en que

13. *Ensayos*, II, VIII, 2.

la mente toma nota de esa presencia, del momento en que se hace sensible (en que se «apercibe», decía Leibniz). Pero deja el momento de la *percepción*, el gran momento en que el ser comienza a ser, en que el mundo deviene real, en que misteriosamente comienza el conocimiento y la existencia, indisolublemente unidos..., deja ese momento como el punto de partida del discurso. Antes sólo había silencio y desierto, indeterminación y oscuridad; en el momento de la percepción surgen las cosas, las diferencias, las formas de la conciencia, el objeto y el sujeto, la realidad y el conocimiento.

Como dirá Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, el empirismo expresa el momento de la subjetividad. El pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se reconoce *lugar* (ya no sustancia) donde aparece el espectáculo de las imágenes. Y, observándose, descubre en ese espectáculo ciertas regularidades, ciertas constancias. Así puede, en un sentido, distinguir su *libretto* del de otras representaciones con guiones diferentes e incluso sin orden alguno, como la memoria, la fantasía, el sueño, el delirio, la locura, el vértigo. El pensamiento se descubre como espectáculo ordenado: pues hay orden en la asociación de las *ideas simples* y hay regularidad en la fabricación de las *ideas complejas*.

En el empirismo moderado de Locke esa regularidad que hace del pensamiento un proceso racional, impidiéndole ser libre imaginación, nace del mundo objetivo, que pone la sucesión de sensaciones o ideas simples, y de una *mente activa*, un sujeto pensante o razón que reelabora, a partir de ellas, ideas complejas, que las relaciona, que las compara, que predica su adecuación o discordancia, su verdad o su falsedad de forma constante. Berkeley, que no estaba interesado en suponer un mundo objetivo que pusiera la materia del pensamiento, los contenidos sensibles, podía garantizar el *orden de las ideas* recurriendo a un Dios que hablaba así en imágenes, a los hombres. Porque, al fin, si los hombres podían creer en su ciencia, en sus representaciones del mundo, porque el *orden natural* parecía razonablemente constante, siendo extravagante la sospecha de que un buen día las leyes que regían los fenómenos naturales se invirtieran, no había razones para estar temerosos de que, si era Dios quien ponía en el hombre las ideas, el orden de éstas cambiara caprichosamente. Hume, menos piadoso, prefería apoyar esas regularidades en un esquema atomista y newtoniano: las ideas ejercerían entre sí fuerzas de

simpatía y antipatía que, como la atracción y la repulsión newtoniana, permitirían dar cuentas de los más sutiles y complicados fenómenos de la mente.

Ese problema de dar cuenta del orden del pensamiento, cuando no se acepta ninguna lógica trascendente ni trascendental, cuando se tiende a renunciar a un sujeto pensante que, al llamarse *racional*, da fácilmente cuenta de la racionalidad del orden que pone, cuando se parte de esa radical individualidad de la sensación..., es constante en la filosofía empirista. En rigor, es el problema de, partiendo de la diferencia y la individualidad, conseguir la identidad y la universalidad. Problema que junto al de la sustancia y al de las relaciones configura los temas más fecundos de esta filosofía.

Todas las ideas generales caen bajo la sospecha empirista, pues ninguna idea general es representable imaginativamente. Lo sensible es siempre concreto, determinado, particular. La idea de sustancia es una ficción de la mente que, acostumbrada a ver la coexistencia regular entre algunas ideas simples, cae en el engaño de creer que siempre van unidas, que *necesariamente* van unidas, que esa unidad les viene de un *sustrato* común o sustancia. Pero ese sustrato no es sensible, es un imaginario, una ficción.

Otras veces la mente, viendo la presencia de una idea simple en distintas combinaciones o «cosas», obtiene por *abstracción* una idea general, como la de «rojo», «caballo»... que hace abstracción de lo particular. Pero, al igual que la sustancia, esas ideas no son objetos sensibles, no son representables...

El criterio es siempre el mismo y se basa en la noción de *idea* como representación sensible. En su nombre pueden declararse ficciones la sustancia, el yo, las ideas universales... que quedan reducidas a palabras que usamos, y que seguiremos usando, pero desde ahora sólo como nombres de un conjunto de cualidades.

Somos conscientes de que no hemos precisado la posición concreta de Locke en estos temas; pero aquí hemos tomado a Locke como el diseñador de la problemática filosófica empirista y, más que sus lastres, sus indecisiones, sus inconsistencias..., nos interesaba apuntar su apertura de unos temas de reflexión que determinaron la atmósfera filosófica de al menos un siglo, con reminiscencias posteriores.

2.3. G. Berkeley, el lado débil del empirismo

2.3.1. LA CRÍTICA Y LA OBRA

G. Berkeley (1685-1753) comienza su obra filosófica en 1707, cuando gana un puesto de *fellow* en el *Trinity College* de Dublín y empieza a recoger en su cuaderno sus reflexiones epistemológicas. Estas notas, conocidas hoy como *Comentarios Filosóficos*, y a veces como *Commonplace Book* constituyen el trabajo de preparación de sus dos primeros trabajos filosóficos: el *Ensayo de una nueva teoría de la visión* (1709) y el *Tratado sobre los principios del conocimiento* (1710). Ese mismo año es ordenado ministro de la iglesia anglicana.

Su obra no es muy extensa. De ella, el mayor interés filosófico reside, junto a los tres textos citados, en sus *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* (1713), que pretendía ser una vulgarización de la doctrina del *Tratado*; el *De Motu* (1721), en latín, que fue una participación en un concurso de la Academia de Francia; *Alcifrón, o el «pequeño filósofo»* (1732), siete vibrantes diálogos en una etapa de su vida fogosamente entregada a la predicación, viviendo con su esposa y algunos amigos en una especie de comuna en Newport, en el Rhode Island americano; el *Siris* (1744), conjunto de reflexiones filosóficas sobre el poder curativo del «Tar-water», ensayo lleno de curiosidades que le dio popularidad por la expectación que provocó.

Éstos, junto a sus otros escritos sobre temas diversos, han sido editados por A. A. Luce y T. E. Jessop.¹⁴ Una buena biografía es la de Luce, *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*.¹⁵ Las primeras interpretaciones importantes de la filosofía de Berkeley son las de G. A. Yohnston,¹⁶ que ve la obra de Berkeley como un desarrollo coherente, partiendo de Locke y radicalizando el empirismo hasta el abandono de la *cosa en sí*, en el cual *Commonplace Book*, los *Principios* y el *Siris* marcarían los momentos de esa evolución;

14. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 2 vols., Londres, Thomas Nelson, 1948-1959.

15. Londres, Thomas Nelson, 1949.

16. *The development of Berkeley's Philosophy*, Londres, Macmillan, 1923.

G. Dower Hicks,¹⁷ que remarca la unidad de su obra, y J. Wild,¹⁸ que resalta la coherencia y unidad de Berkeley desde su lógica propia.

Numerosos trabajos de A. A. Luce en *Hermathema*¹⁹ y *Mind*²⁰ sobre diversos aspectos de la problemática berkeleyana han orientado definitivamente la investigación en las últimas décadas. Sin entrar en pormenores, podemos decir que Luce ha impuesto en la hermenéutica berkeleyana de forma definitiva un Berkeley compacto y libre de sospecha solipsista en cuanto que «cosa» no significaría «ser percibido» sino «ser perceptible». Desde entonces ha dominado el análisis de aspectos particulares, de modo que han faltado esos debates, a veces trivializadores, que suponen un relanzamiento del interés por el autor. Estudios de conjunto enormemente documentados pero carentes de fuerza son los de G. J. Warnock²¹ y M. M. Rossi.²² En fin, una excelente reseña bibliográfica es la de T. E. Jessop.²³ El mismo Jessop ha completado este trabajo con su aportación al *New Studies in Berkeley's Philosophy*,²⁴ a cargo de W. E. Steinkrauss, un *reading* muy importante.

Nuestra reflexión versará sobre el *Tratado*. Filosóficamente es, sin duda, más importante que el *Alcifrón*, donde Berkeley habla en apologeta, y que el *Siris*, donde habla como un inspirado filósofo de la naturaleza. Además, y es la razón definitiva, en un trabajo como éste no puede pretenderse sentar una tesis documentada y nueva, sino sólo dar una idea del lugar que el autor ocupa en la historia de la filosofía. Y ese lugar es muy claro: entre Locke y Hume. Aunque pueda argumentarse, tal vez legítimamente, que Berkeley no se reduce a eso, lo cierto es que ha pasado a la historia por su comentario al *Ensayo* de Locke, que desarrolla los principios empiristas, por sistematizar éstos y, así, abrir camino al empirismo de Hume y de los hombres de la ilustración.

17. *Berkeley*, Londres, Benn, 1932.

18. *G. Berkeley, a Study of his Life and Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1936.

19. L, 1937; LVII, 1941; LX, 1942.

20. XLVI, 1937; LII, 1943; XLIX, 1940; L, 1941.

21. *Berkeley*, Londres, Penguin, 1953.

22. *Saggio su Berkeley*, Bari, Laterza, 1955.

23. *A Bibliography of George Berkeley*, Oxford U. P., 1933.

24. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.

2.3.2. EL TRATADO

La lectura del *Tratado* convence fácilmente de que estamos ante una obra filosófica de apologética en nombre de la ciencia. Éste es el punto que merece reflexión, dado que la imagen general que revela lagunas al historiador es aquella que presenta siempre a toda filosofía al servicio de la religión como contraria a la ciencia, y a la inversa.

Podemos partir del resumen esquemático de Risieri Frondizi²⁵ de los grandes conceptos definidores de la filosofía del *Tratado*:

a) *Nominalismo*: Posición defendida en las 25 secciones de la «Introducción». En ellas se expone el problema a tratar, se analiza, se critica a Locke, se señala al lenguaje como fuente del «abstraccionismo» y se reivindica un uso correcto del lenguaje.

b) *Inmaterialismo*: Posición defendida en las secciones 1 a 24 del *Tratado*, donde quedan formulados los principios básicos del pensamiento de Berkeley, condensados en torno a problemáticas tales como las ideas en cuanto objeto del conocimiento; su carácter, sensible-concretas y pasivas; sus clases (de percepción y de memoria-imaginación); los dos tipos de realidad, espíritus (ser = percibir,) ideas (ser = ser percibidas); negación de todo sustrato material; insuficiencia de la distinción entre cualidades primarias y secundarias; afirmación del espíritu como única realidad activa, con dos poderes: entendimiento y voluntad.

c) *Espiritualismo*: Posición mantenida en las secciones 25 a 28, donde, tras definir el espíritu en términos cartesianos y distinguir sus dos aspectos, defenderá la tesis de que no podemos tener una *idea* del espíritu, por ser él activo y las ideas pasivas. Tenemos una sola noción; que la *voluntad* es el origen de las ideas de memoria-imaginación; que son las más débiles, inestables, ambiguas, perecederas de las ideas; que el *entendimiento* recibe las ideas de los sentidos, por lo que no dependen de él: son fijas, con conexiones regulares que llamamos *leyes de la naturaleza*.

d) *Teísmo*: Posición mantenida en las últimas secciones hasta la 33, en las cuales sostiene, en concordancia con lo anterior, la

25. Véase el «Estudio preliminar» a la edición castellana del *Tratado de los principios del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1968.

necesidad de un Espíritu, causa de las ideas fijas y regulares que el entendimiento percibe.

Tras estas 33 secciones de tesis (más las 25 de la «Introducción»), Berkeley acabaría su obra con otras dos series: las secciones 34-84, donde anticipa las respuestas a todas las objeciones posibles; y las secciones 85-156, dedicadas a consecuencias y aplicaciones.

En el estudio de cualquier obra, y con más razones en una de carácter apologético, es útil partir de las «consecuencias y aplicaciones». En el caso de Berkeley, hay que agradecerle el mérito de que nos las relate sin ocultación alguna: refutación del escepticismo que, según él, se apoya en la «absurda» suposición de la existencia de una materia real, objetiva, extramental, y de la consecuente distinción entre cosas e ideas (86-91); refutación del ateísmo, idolatría y fatalismo al que se llega necesariamente desde el supuesto materialista (92-96); liberación del pensamiento de las «perniciosas» abstracciones que dificultan su tarea y pierden al filósofo en disputas inútiles y estériles (97-100); posibilitación de un desarrollo de la matemática, al liberarla de las ideas abstractas y, entre ellas, de la idea de la infinita divisibilidad de la extensión (118-134); sostenimiento de la fe en la inmortalidad del alma (135-144); reafirmación de nuestra fe en Dios, a quien conocemos con más certeza y facilidad que al prójimo (146-156).

Ante nuestro obispo lo único susceptible de sospecha es una afirmación de que esa filosofía al servicio de Dios pueda servir a la ciencia. No obstante, aparte de su eficacia, lo cierto es que Berkeley lo creía así. El teísmo sería el punto de llegada de un proceso teórico iniciado desde posiciones nominalistas, a través de la defensa de un empirismo inmaterialista y espiritualista, que se ofrece como liberador de las ciencias.

Berkeley es consciente de que el éxito de la nueva ciencia es imparable. El cristianismo, si quiere sobrevivir, ha de buscar una forma de coexistencia. Ésta podría conseguirse, bien aceptando una división del campo en dos dominios, el de la razón y el de la revelación, con autoridades respectivas de la ciencia y de la Iglesia (tal cosa era lo que habían reivindicado Bacon, Galileo y los científicos del XVII sin mucho éxito; bien buscando una nueva fundamentación filosófica a las verdades o dogmas teológicos principales. La filosofía escolástica, o los apoyos platonizantes al cristianismo, ya no gozaban del menor prestigio. La Iglesia y sus teólogos parecían tolerar y acudir a la metafísica cartesiana, cuando hom-

bres conscientes como Cudworth, de los neoplatónicos de Cambridge, habían mostrado que el cartesianismo y el empirismo de corte lockeano, llevados a sus últimas consecuencias implicaban el ateísmo.

A la razón no podía combatírsela ya con el dogma, ni con la cruz y la espada. El futuro del cristianismo pasaba por su capacidad de ponerse del lado de la ciencia, por su capacidad de apoyarse en una filosofía adecuada a los presupuestos y prácticas científicas. En fin, Berkeley encontró nada menos que en Locke, el hombre más prestigioso de los modernos, esa filosofía. Con perspicacia captó el lado débil del empirismo y concibió que, con unos retoques, podía servir. Retoques sencillos y, además, implicados en Locke; o sea, un ligero trabajo de coherencia. El proyecto era ingenioso: servir-se de la más moderna de las filosofías, de la que pasaba por ser inspiradora de la ciencia y del liberalismo progresista, la que asumían los *deístas* y los ateos en su lucha contra las religiones positivas, para demostrar la legitimidad de la religión. Bien hay que decir, pues suele pasar inadvertido, que Berkeley no defiende en su obra ninguna religión concreta: sólo defiende una posición general *teísta*.

Ya en las primeras páginas del *Tratado*, señala *dos vías* del pensamiento: la del *sentido común*, propia de las masas, que cree espontáneamente en la naturaleza, que no duda de los sentidos ni de la razón, que desconoce el escepticismo; y la vía de la *reflexión*, la de los filósofos, que lleva a la oposición razón/sentido, a dudar de ambos, a paradojas, a la desesperación, al escepticismo.

Su actitud es progresista e ilustrada —«Pero tal vez seamos demasiado indulgentes al atribuir la culpa a nuestras facultades y no más bien al errado uso que hacemos de ellas» (sección 3)—, al reivindicar la suficiencia de nuestra razón: «Es difícil de suponer que deducciones correctas de principios verdaderos den consecuencias que no pueden ser mantenidas o sean inconciliables entre sí» (sección 3).

En suma, a nivel teórico, Berkeley reivindica tanto los sentidos (sentido común) como la razón. En realidad, busca *un nuevo método* para guiar nuestra razón de modo que no haya oposición razón/sentidos.

Si bien no nos llega a ofrecer ese método, al menos sienta sus *principios*: si el buen uso de la razón nos lleva a paradojas, se debe a que ha partido de principios falsos: luego habría necesidad de *nuevos principios* para una nueva metafísica.

2.3.3. ESSE EST PERCIPI

El dualismo cartesiano planteaba toda una serie de problemas a la teoría del conocimiento. La relación entre las dos sustancias era un problema clave en la medida en que se mantuviera una posición realista, como la escolástica defendía, es decir, en tanto que se siguiera pensando el conocimiento como una relación de adecuación sujeto-objeto.

Si bien esta problemática es muy antigua, Descartes, al agudizarla, cuestionó toda una serie de presupuestos hasta entonces aceptados. Las dos sustancias cartesianas eran cualitativamente distintas y separadas, y ello implicaba toda una serie de preguntas de difícil respuesta: ¿Cómo lo inerte y lo material puede actuar y afectar al espíritu? ¿Cómo lo insensible puede producir lo sensible? Si toda idea es algo sensible y espiritual, ¿cómo una afección puede ser imagen del objeto inerte-material? ¿Qué garantía tenemos de la «educación»? ¿Cómo lo espiritual puede ser «semejante» a lo material? Si distinguimos ideas y cosas, y afirmamos que sólo percibimos «ideas» en nuestra mente, ¿qué nos da derecho a la inferencia? ¿Qué ley lógica nos permite afirmar que existe lo que no sentimos?

En Descartes, el sujeto pensante es libre, pero en la medida en que reconoce la realidad material como un orden de leyes y se acentúa la concepción del conocimiento como el descubrimiento de esas leyes, implica una subordinación de la actividad del sujeto a la ley del objeto. En el realismo empirista de Locke la subordinación es más fuerte en cuanto que la mente activa sólo puede combinar y disociar un material, las ideas, impreso en la mente pasiva por el mundo objetivo. Descartes podía leerse de otra manera, pero era así como estaba siendo asimilado. Del cartesianismo partieron Hobbes y Gassendi para llegar a posiciones materialistas. Y la expansión del cartesianismo coincidía con una oleada creciente de libertinos, librepensadores, escépticos, epicúreos... y, en definitiva, con un amplio retroceso de la credibilidad religiosa y la piedad.

La opción berkeleyana parece poder resumirse en esta operación: aceptar con Descartes una sustancia pensante manteniendo su contenido ontológico pero cambiando el de su función, pues ahora *pensar* es *percibir*, y diluir al máximo la presencia y el reconocimiento de la «res extensa», mostrando la innecesariedad, la ilegiti-

midad y la contradictoriedad de contar con su existencia en la reflexión filosófica.

La negación filosófica de la materia y de toda sustancia trascendente a la mente es el principio que condensa el *inmaterialismo*; la afirmación de un «espíritu percipiente» y de una realidad formada por sensaciones o ideas cuyo *ser* es *ser-percibidas*, concreta su *empirismo espiritualista*; a su vez, su radical negación de las ideas abstractas y universales, reduciendo su sentido al de nombre de colecciones de cosas-ideas, expresa su *nominalismo*.

El empirismo berkeleyano se mueve en una difícil pero fecunda problemática. Por un lado se pone la primacía del sujeto, que tiene un ser en sí, que es pensado como sustancia, mientras que la otra realidad queda reducida a las ideas, cuyo ser es ser percibidas por el sujeto, es decir, *un ser para el sujeto*; al mismo tiempo, no se reconoce a ese sujeto como *causa* o autor de las ideas: su actividad se reduce a percibir, a iluminar. El sujeto no produce el mundo. Aunque con cierta confusión, se distinguen las ideas en tanto que afecciones en el espíritu (puestas allí por la Naturaleza en Locke y por Dios en Berkeley) y las ideas en tanto que percibidas, en tanto que conscientes, aunque esta distinción no implique una dualidad ontológica salvando el *ser es ser percibido*. El sujeto, pues, da el ser a la realidad; toda realidad es un ser para el sujeto. No obstante, ese sujeto no es creador, no es causa ontológica. Su función es iluminadora: hace que los objetos pasen del no-ser de la oscuridad al ser diferenciado y particular que deviene con la luz.

Nos detenemos en este punto, porque va a ser central en la filosofía moderna. Descartes había pensado en un sujeto que, con ayuda de unas ideas innatas, podía *producir*, crear ideas. El sujeto cartesiano no es contemplativo-perceptivo, sino creador de la representación. Cuando Kant ve los límites del empirismo intentará otorgar al sujeto un papel más principal que el de perceptor: la síntesis es la reforma moderada del sujeto empirista. Fichte volverá al yo cartesiano y, al no adjudicarle ya la tarea de descubrir la ley en lo otro, pues la herencia empirista había acotado el campo filosófico a la conciencia, puede intentar relatarnos cómo ese yo, capaz de producir la representación (por tanto, el mundo para nosotros, el único a nuestro alcance), deduce de sí mismo el mundo.

El sujeto empirista está, desde el origen, afectado de estos límites: él da el ser, pero no en el sentido de causa real; él es primado respecto al mundo, pero limitado a representarse un mundo

que no es del todo suyo. Pues incluso cuando se le atribuye mayor actividad, concediéndole la formación de las ideas complejas, de las combinaciones de ideas en juicios y raciocinios..., siempre se señala que su actividad es sólo de suma y resta, de unir y separar... Cualquier potenciación de este poder de actuación es un descuido y un riesgo para los principios empiristas que, en el límite, con Hume, deben disolver al sujeto reduciéndolo a naturaleza, a conjunto de fenómenos reglados.

Para Descartes, pensar es producir conceptos, una operación interna a la mente sin necesidad de una «materia prima»; para Locke, pensar es producir nuevas combinaciones de ideas a partir de un conjunto de ellas que son la «materia prima», las sensaciones, que suponen un mundo exterior; Berkeley se queda con la opción lockeana eliminando el *supuesto* de la realidad externa, supuesto que considera indemostrable, absurdo, antieconómico y contradictorio.

2.3.4. DEL PENSAMIENTO A LA IMAGINACIÓN

Berkeley reconoce dos mecanismos de abstracción: *por aislamiento* de las cualidades que se dan unidas, constituyendo un objeto (= sensación-idea); por generalización de una cualidad que aparece en distintos objetos.

(...) se percibe con la vista un objeto extenso, con color y en movimiento; la mente descompone esta idea mixta o compuesta en las partes simples que la constituyen y tomándolas cada una en sí misma y excluida del resto, forma las ideas abstractas de extensión, color y movimiento. No es que el color o el movimiento existan sin la extensión, sino sólo que la mente puede formarse a sí misma, por *abstracción*, la idea de color sin la extensión y la de movimiento sin la de color y sin la extensión.²⁶ De la misma manera, la mente forma la idea de color en abstracto, apartando de los colores particulares percibidos por los sentidos aquello que distingue unos de otros, y reteniendo lo que es común a todos; ese color en abstracto no es ni rojo, ni azul, ni blanco ni ningún otro color determinado (...).²⁷ (La mente aparta) aquello que es particular a cada uno y retiene lo que es común a todos ellos y forma así una idea abstracta en la que participan por igual todos los seres

26. «Introducción», sec. 7, *Tratado de los principios del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1968.

27. *Ibid.*, sec. 8.

particulares (...) y de esta manera se dice que llegamos a la idea abstracta del hombre (...).²⁸

Ambas refuerzan la tesis del poder de la mente para formar ideas abstractas. La respuesta de Berkeley es a veces irónica, a veces de fina argumentación:

Si otros tienen esta facultad maravillosa de *abstraer ideas*, ellos lo sabrán mejor que yo. Por mi parte, encuentro realmente que tengo la facultad de imaginar o representarme las ideas de aquellas cosas particulares que he percibido y unir las y dividir las de diversas maneras. Puedo imaginar un hombre con dos cabezas... puedo imaginar la mano, el ojo y la nariz abstraída o separada del resto del cuerpo; pero cualquiera que sea la mano o el ojo que imagine, debe tener alguna forma o color particular.²⁹

Es decir, a la «teoría de la abstracción» Berkeley opone una «teoría asociacionista» puramente psicológica y simple. La especulación de Berkeley se plantea a nivel de experiencia psicológica: la idea es un contenido psicológico, vivido, concreto, imaginativo. Es cierto que no podemos *imaginar* el movimiento abstracto; es cierto que no podemos imaginar el *color* abstracto; es cierto que no podemos *imaginar* el hombre abstracto. Cualquier esfuerzo por *representarnos* una idea abstracta es tarea baldía: siempre surge concreta, con figura, con color, con dimensiones...

Lo que no está tan claro es que *imaginar* sea idéntico a *pensar*; que producir *conceptos* sea representarnos *imágenes*. Cuando Locke señala

el tener ideas generales es lo que establece una perfecta distinción entre el hombre y las bestias, y es una perfección que las bestias no alcanzan de ningún modo. Pues es evidente que no observamos rastros de que hayan hecho uso de signos generales para ideas universales, por lo cual tenemos derecho a suponer que ellas no tienen facultad de *abstraer* o de formar ideas generales ya que no hacen uso de palabras o de otros signos generales,

está reconociendo las dificultades del empirismo ante el problema del pensar. Locke dirá que lo que distingue al hombre de las especies animales es, precisamente, esto: que el hombre, gracias al uso

28. *Ibid.*, sec. 10.

29. *Ibid.*, sec. 11.

del lenguaje, puede realizar un pensamiento abstracto. Y Berkeley se burlará con ingenua ironía:

Comparto gustoso con este ilustrado autor la idea de que las facultades de las bestias no pueden llegar, de ningún modo, a la *abstracción*. Pero si esto se establece como propiedad distintiva de aquella clase de animales, temo que muchos de aquellos que pasan por hombres deban contarse entre su número.

Berkeley también usa argumentos más serios. Sabemos que Locke había resuelto el problema del paso de las cosas particulares, las realmente existentes, a los términos generales, del modo siguiente: «Las palabras se tornan generales cuando se las toma como signos de las ideas generales». Una interpretación literal y estrecha de esta cita puede presentar a Locke como un sostenedor de «esencias». Y Berkeley no desaprovecha la ocasión. Opondrá: «Las palabras se tornan generales cuando se la toma como signo de varias ideas particulares». Es decir, la palabra «color» es general (y, por lo tanto, representa una idea general) en la medida que es tomada como signo de varias ideas particulares como *rojo*, *azul*... En Locke las cosas son distintas: «color» es signo del concepto *color*, idea obtenida por abstracción a partir de las ideas simples *rojo*, *azul*, cada una de las cuales es expresada particularmente por una palabra, «*rojo*», «*azul*»... Lo que Berkeley no admite es el concepto de *color*, la idea abstracta. Pero no es que Locke esté suponiendo que hay una esencia *color*. Locke dice que hay un concepto que es *color*, cuya esencia no es precisamente «ser percibido», sino «ser pensado». De alguna manera tiene una realidad, del tipo que sea, y prueba de ello es que hay un nombre para designarlo, un signo: «color» es sólo una palabra que representa a varias ideas.

La polémica parece un poco bizantina, pero es sugestiva. Frente al *nominalismo* radical e ingenuo de Berkeley aparece el *conceptualismo* más coherente de Locke. Una polémica sin solución. Locke diría: si usamos la palabra «color», y la usamos bien, correctamente, al decir que un cuadro rojo tiene color, siendo, sin embargo, incorrecto decir que es amarillo, está claro que tenemos una *idea* de color, un concepto. Berkeley respondería: imagínate la idea color. ¿No puedes representártela? Luego, sólo es una palabra, no una idea.

La negación de la materia, de la realidad objetiva, sólo es posible con cierta coherencia lógica a base de reducir la existencia a

«ser percibido». Las ideas abstractas, los conceptos, *no son percibidos*. ¿Cuál sería su estatus de realidad? Para un materialista la respuesta es clara: su realidad es el ser expresión teórica de la realidad objetiva. Cualquier otra salida es un solipsismo del que Berkeley trata de escapar.

De todos modos, Berkeley vacila un poco. No puede negar que hay palabras «generales», y ello le lleva a decir que «no niego en absoluto que haya ideas generales... sino solamente que haya ideas *generales abstractas*».³⁰ Si Berkeley hubiera aceptado que hay «palabras generales», nos parecería más coherente. Pero afirmar —o al menos no negar— que haya ideas generales es, en buena interpretación de su pensamiento, admitir que «son percibidas» ideas generales..., cosa que él, evidentemente, no quiere decir. Lo que, en realidad, afirma es:

(...) si queremos dar un significado a nuestras palabras «generales», y hablar únicamente de lo que podemos concebir, creo que debemos reconocer que una idea, que es particular, considerada en sí misma, se torna general cuando se le hace representar u ocupar el lugar de todas las ideas particulares de la misma clase.³¹

Es decir, la palabra «línea», que siempre representa una idea concreta (con longitud, color...) pasa a ser general cuando la convertimos en *signo* de todas las ideas concretas de líneas. Y Locke estaría muy de acuerdo en ello, pero añadiría: ¿Qué es eso de convertir una palabra en signo general de una pluralidad de ideas? ¿Por qué la palabra «línea» puede pasar a ser signo de una pluralidad de líneas distintas longitudes, colores, forma... y, sin embargo, notaríamos como incorrecto incluir en su campo de denotación otras ideas como la de caballo, triángulo...? ¿Por qué encontramos correcto llamar «línea» a distintas líneas concretas y no a otras cosas, aunque tengan el mismo color que una línea concreta?

Admitiendo como lapsus el que Berkeley acepte las ideas generales, e interpretando que quiere decir «palabras generales», su teoría no puede justificar este paso a signo general. Y este paso es lo que Locke llama *abstracción*. Las palabras abstractas son el blanco preferido de Berkeley:

30. *Ibid.*, sec. 12.

31. *Ibid.*, sec. 17.

Sería una tarea interminable e inútil seguir a los escolásticos —aquellos grandes maestros de la abstracción— a través de todo el conjunto de laberintos inextricables, de errores y disputas a que parecen haber sido conducidos por su doctrina de las naturalezas abstractas. Pero acaso pudiera abandonarse esa situación si se echara una mirada a los falsos principios que han prevalecido en el mundo, entre los cuales no hay ninguno —según creo— que haya tenido una mayor influencia sobre el pensamiento de los hombres que éste de las ideas generales abstractas.³²

2.3.5. LAS IDEAS Y LA MENTE

Tanto Locke como Berkeley parten del principio siguiente: el objeto del conocimiento son las ideas. Se partía, pues, de las ideas como materia prima. Esta materia prima era tratada, elaborada, por el espíritu en el acto de pensamiento, dando como resultado otras ideas. Y todas ellas, las primeras y las resultantes de la reflexión, constituían el objeto del conocimiento.

Partían, pues, de unos presupuestos comunes: Las ideas-sensaciones en la conciencia como punto de partida, una mente absoluta, activa, dotada del poder de combinar y asociar ideas. Pero bajo dos presupuestos comunes a Locke y Berkeley se dan claras diferencias de principios. Además de su ya comentado presupuesto realista y de su aceptación de la abstracción como actividad legítima de la mente, Locke consideraba como ideas «todo aquello que es objeto del entendimiento cuando un hombre piensa». Locke había establecido que cada palabra es signo de una idea y ésta es signo de una cosa. En cambio, Berkeley dirá que son ideas «cualquier objeto percibido por los sentidos, recordado o imaginado», «cualquier cosa sensible o imaginable». Su concepción de la idea insiste en el aspecto *sensible*, que parece reunir y unificar lo real y lo consciente. Efectivamente, sensible es condición de lo real, su esencia; pero lo sensible pertenece a la conciencia. La conciencia sensible agota el campo del discurso. Por ello Berkeley citará la ingenua teoría de que cada palabra tiene un significado (en Locke, la palabra es signo de una idea), pudiendo negar el significado de las ideas abstractas.

Una «cosa» es, para Berkeley, un conjunto de ideas que van fuertemente unidas y a lo que se da un nombre. Pero ¿qué es la mente? Sus respuestas son diversas. En el *Tratado*, dice: «Llamo *mente*,

32. *Ibid.*, sec. 17.

espíritu, alma, yo (myself) a este ser que percibe y actúa». En *Tres diálogos*, «(mente) es una cosa indivisible e inextensa que piensa, actúa y percibe». ³³ En *Comentarios filosóficos*, «(mente) es un cúmulo de percepciones». ³⁴

Es fácil imaginar el problema de Berkeley: si nada hay que me permita *inferir* de la existencia de las ideas en mi conciencia, la existencia de una realidad objetiva causa de ellas, ¿en base a qué puedo *inferir* de dichas ideas la existencia de un sustrato donde se dan o la existencia de una realidad activa que las percibe? Como diría Hume, ¿por qué no aplicar a la sustancia espiritual el mismo criterio crítico que a la material?

En sus *Comentarios Filosóficos* se muestra con mayor coherencia empirista: si la realidad no es sino un conjunto de cualidades, mi mente no es más que un conjunto de percepciones. Es la posición que tomará Hume. Pero esa posición no puede ser defendida por Berkeley cara a su tarea ideológica. Ese concepto de la mente que aparece en sus notas tendrá que ser transformado.

Y así lo intentará hacer en el *Tratado* y, posteriormente, en *Tres Diálogos entre Hylas y Philonous*, obra que perseguía divulgar el contenido del *Tratado*.

Para salvar esta incoherencia recurre a la distinción entre *idea* y *noción*. Estas palabras fueron usadas con el mismo significado, indistintamente, en la primera edición del *Tratado*; en su segunda edición matiza el concepto de *noción* cara a justificar la existencia de la mente:

(*Mente, espíritu, alma, yo*)... Con estas palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino algo enteramente distinto de ellas y en lo cual ellas existen, o lo que es lo mismo, por medio de lo cual son percibidas. ³⁵ No menos evidente es para mí que las diversas sensaciones o ideas impresas en los sentidos, de cualquier modo que se mezclen o combinen entre sí (es decir, cualquiera sea el objeto que ellas formen), no pueden existir más que en una mente que las perciba. ³⁶

Veamos más de cerca el planteamiento. La mente no es percibida. No puede serlo porque si pudiésemos representárnosla sensiblemente, sería una idea, lo que no es posible porque las ideas

33. *Diálogo 3.º*.

34. *Comentarios*, p. 580.

35. *Ibid.*, sec. 2.

36. *Ibid.*, sec. 3.

son pasivas, inertes, y la mente es «por esencia» activa. Además, es evidente la existencia de un principio que percibe las ideas, pues si no, éstas —cuyo ser es ser percibidas— no existirían. Tenemos que distinguir *idea* y *noción*. La idea, ya sabemos lo que es. La *noción* de algo viene a ser la evidencia de su existencia. Y esta evidencia no es otra cosa que la *imposibilidad de negarla*.

El argumento es compacto. Si admitimos que el ser de las ideas es «ser percibidas», ¿cómo vamos a decir que existen si no hay un ser que las perciba? Y lo que no puedo decir es que tengo ideas, pues los sentidos me las ofrecen innegablemente; además, si pensar es relacionar ideas, si no hay ideas, no habría pensamiento, y ¿quién puede negar que pienso, después de Descartes? Berkeley, como Descartes, cree que puede prescindir del presupuesto de la realidad material, y no así de la sustancia pensante, ahora mente percibiente.

Así se llega a la raíz de la filosofía berkeleyana, al momento en el que el pensamiento declara, en nombre de la imposibilidad de negarse, su legítima soberanía como sustancia (que quiere decir sujeto y causa, libertad y poder). Declara que es sustancia pensante, o mente percipiente; declara que tal esencia le pertenece necesariamente para que el discurso tenga sentido, para que no sea una «inconsistencia existencial»; declara, en cambio, que la hipótesis de la otra sustancia no es necesaria, ni demostrable, ni cómoda, ni elegante, ni indiferente... Y lo más atractivo y apasionante es que el pensamiento se muestra como forzado a reconocerse sustancia, de la misma manera que otras veces se muestra forzado a admitir que es sólo una propiedad de la materia, otras una *representatio mundi*, etcétera. El pensamiento pone siempre las reglas que luego le llevan necesariamente a una imagen de sí forzada. Así oculta su verdadero poder —el de poner las reglas —al presentar su ser como *deducido* necesariamente.

El último paso, la última declaración de este sujeto percipiente está inscrita en los mismos principios. Si la voluntad puede producir ideas libre y arbitrariamente, sin más reglas que la de limitarse a la manipulación de las ideas simples, hay otras ideas, que vienen de los sentidos, que parecen imponerse a toda voluntad y que ofrecen una gran constancia y regularidad en sus relaciones, que los hombres llamamos *leyes de la naturaleza*. ¿Por qué ese orden si se ha renunciado al mundo objetivo? ¿Quién o qué garantiza la regularidad? ¿Cómo salvar esas relaciones fijas que constituyen la posibilidad de la ciencia? Berkeley dirá que nada mejor que poner a

Dios como origen y garante de ese orden. El teísmo es justificado con razones teóricas y con razones de economía. Berkeley creyó que un empirismo coherente llevaba a una alternativa: escepticismo o teísmo. Y en nombre de la ciencia y de la religión combatió lo que creyó enemigo común, el escepticismo. Y lo combatió en su raíz filosófica: la aceptación de una sustancia material separada del espíritu.

Objeciones y respuestas

Exactamente 51 secciones, de la 34 a la 84, dedica Berkeley las objeciones a su teoría anteriormente expuesta y a responderle. Sus respuestas condensan su doctrina. Hemos considerado oportuno hacer un resumen pormenorizado:

- O. — Se transforma la realidad en mera ilusión.
- R. — No, si al lado de las ideas de imaginación, caprichosas y voluntarias, se tienen en cuenta las ideas de los sentidos, que se nos imponen según leyes.
- O. — Desaparece la distinción entre la percepción de algo y la imaginación de ese algo: entre quemarse realmente e imaginarse que uno se quema.
- R. — Berkeley responde que también los materialistas distinguen, sin confundirlo, entre el fuego y la idea del fuego. Por otro lado, más absurdo es suponer que el dolor tiene su origen en el fuego-real-inerte.
- O. — Vemos cosas a distancia: es absurdo suponerlas en nuestra mente.
- R. — También en los sueños... Además, la distancia no es percibida por la vista, sino sugerida por sensaciones táctiles en el ojo (*Nueva Teoría de la Visión*).
- O. — Si ser equivale a ser percibido, hay una constante creación y destrucción de cosas.
- R. — Ser no es ser percibido por *mi* espíritu, sino por cualquier espíritu.
- O. — Si extensión y figura sólo existen en la mente, serán un atributo o modo de ésta: luego la mente será extensa.
- R. — Las cualidades no existen como *modos* sino como *ideas*.
- O. — La filosofía natural y su progreso se basan en la existencia

objetiva de la materia al margen de cualquier espíritu que la perciba.

R. — La filosofía natural se ocupa de ideas, no de abstracciones como «substancias».

O. — No podríamos decir que un fuego calienta, sino que un espíritu calienta...

R. — Debemos «pensar con los doctos y hablar con el vulgo». Cuando decimos que «el Sol sale» no pensamos que así sea, sino que es la Tierra... Los hábitos del lenguaje no deben oscurecer el rigor del pensamiento.

O. — La creencia en la materia es universal...

R. — Muchos prejuicios rechazados por los sabios son aceptados por el vulgo, que es asombrosa mayoría.

O. — Debe explicarse la creencia común en la materia...

R. — Cuando los hombres perciben ideas al margen de su voluntad tienden a pensar que ellas vienen de fuera de la mente.

O. — Así se niegan ciertas verdades de la matemática y de la filosofía natural...

R. — No es cierto: sólo se las interpreta en su justo sentido.

O. — ¿Cuál será el sentido de la regularidad en la naturaleza si toda ella se reduce a ideas y éstas son suscitadas libremente por Dios?

R. — Al contrario, esa regularidad expresa la presencia constante y el poder de Dios. Y nos sirve para que podamos anticipar ciertos fenómenos.

O. — ¿No podría ser la materia como causa ocasional de las ideas?

R. — Tan absurdo es suponer un accidente sin substancia como una substancia sin accidentes. Su descripción se asemeja a la nada.

O. — Carecemos de un sentido apropiado para conocer la materia (imaginarla).

R. — Un nuevo sentido sólo nos proporcionaría nuevas ideas.

O. — Afirmar que la materia existe no implica contradicción.

R. — Sí, la implica, a no ser que las palabras se utilicen con sentido arbitrario, y entonces pueden significar cualquier cosa.

O. — Podemos definir la materia negativamente, como «algo desconocido»...

R. — Bien, pero a ese «algo desconocido» ya lo llamamos «nada».

O. — Aunque la razón sea impotente para conocerla, debemos

creer en ella como cristianos, pues las Sagradas Escrituras hablan de ella...

R. — Allí no se habla de la «substancia». Hay que tener en cuenta el *lenguaje*, que no siempre expresa literalmente su contenido. Por otro lado, no se trata de oponer material = real/inmaterial = irreal. Sino de oponer real/imaginario. Y en este sentido el vino de Caná, puesto que todos sintieron su gusto, era real, no imaginado.

2.4. D. Hume, de la melancolía a la consolación

2.4.1. LA OBRA FILOSÓFICA

El *Ensayo* de Locke aparece en 1690, los *Principios* de Berkeley en 1710 y el *Tratado* de Hume en 1740. Cincuenta años de filosofía empirista desembocan en la obra de Hume, el filósofo más lúcido de una época que hizo gala de lucidez. Locke era inglés, Berkeley irlandés y Hume de origen escocés. En una época en que las filosofías siguen siendo nacionales, a pesar del esfuerzo de los filósofos ilustrados por poner la razón por encima de las fronteras, dejando los límites para la vida práctica, el mundo anglosajón consolidó una concepción de la filosofía que mantendrá su identidad hasta nuestros días.

David Hume (1711-1776) irrumpió en la filosofía con una obra que, si bien inmadura, insuficientemente estructurada y algo ambigua e indecisa, constituye el texto más vibrante de la filosofía empirista del XVIII. El *Tratado de la Naturaleza Humana* llevaba por subtítulo: «tentativa de introducir el método de razonamiento experimental en las ciencias morales». En una época en que la filosofía había puesto a la ciencia —y, en concreto, a la ciencia newtoniana— como modelo del saber, como saber único, como racionalidad, no es sorprendente que esa misma filosofía decida ser sólo ciencia. El primer libro del *Tratado* será sobre el entendimiento (*Of the Understanding*), es decir, someterá la epistemología y la metafísica, la filosofía especulativa, a la prueba de la ciencia. Y «si tengo la buena suerte de conseguir éxito, pasaré a examinar la moral, la política y la estética», decía Hume en su «Advertencia». En el segundo libro

aborda el tema de las pasiones (*Of the Passions*) y en el tercero de la moral (*Of Morals*). Era el objetivo de cualquier filósofo ilustrado establecer los fundamentos de una ciencia de la educación del hombre, es decir, una ciencia de la legislación, o sea, una ciencia de la moral..., en fin, una ciencia de la política. Llegó a hacerlo Hume, pero tras haber embarrancado. Persiguió, como todo buen filósofo, la fundamentación del saber, la organización del sistema de las ciencias; comenzó, como todo filósofo del XVIII, por someter a reflexión el hombre como sujeto de conocimiento y de pasiones; embarrancará en el análisis de la razón, descubriendo o creyendo descubrir su juego, un juego de ficciones necesarias, de límites traspasados con metáforas, de deseos puestos como leyes; y, tras demostrar que la razón no tiene razones para legitimar lo que pone como principios y leyes, es decir, para legitimar su acción, no se deja hundir en la desesperación del escepticismo, sino que busca una consolación: una consolación que no es ficción, sino liberación de la vida práctica, del imperio excesivo de una razón legitimadora que no puede legitimarse a sí misma. Es decir, llega a la genuina conciencia ilustrada que, en filosofía, se esforzaba en mostrar que no hay razón para creer en nada, mientras que en la vida práctica aceptaba la necesidad de una racionalidad tecnológica, es decir, de un pacto que posibilitara la máxima eficacia y el máximo bienestar.

Los dos primeros libros, revisados por Joseph Buttler, discípulo de Shaftesbury, se publicaron anónimos en enero de 1739, con tirada de 1.000 ejemplares; el libro tercero, revisado por Hutcheson, profesor en Glasgow, salió a finales del mismo año con fecha de 1740. El poco éxito de la obra le llevó a resumirla, madurando algunos temas, en el *Compendio de un Tratado de la Naturaleza humana*, que publica anónimo, en Londres, en 1740.

Anónimos salen en Edimburgo, en 1741, quince *Ensayos Morales, Políticos y Literarios*, que constituyen una divulgación práctica de sus ideas y que, esta vez sí, obtienen un somero éxito. En 1742 los reedita, añadiendo doce ensayos más. Tras ese éxito Hume hace algo cuyas motivaciones siguen siendo un misterio para los estudiosos: repudia el *Tratado*, descalifica su obra más profunda, más audaz, más vibrante, más fecunda, a pesar de su «inmadurez».

Pronto es visto Hume como un tanto escéptico y un mucho heterodoxo por la Academia. No logra la cátedra de Filosofía Neumática y Moral de Glasgow, en 1744; tampoco consigue la de Lógica, dejada vacante por A. Smith, en 1751, a pesar de ser ya muy conocido y

contar con el apoyo del propio Smith. Sus *Ensayos Filosóficos sobre el Entendimiento Humano*, de 1748 (que de forma elegante y clara exponen las tesis del *Tratado* y que son reeditados en 1751 como una *Investigación sobre el entendimiento humano*), su *Investigación sobre los principios de la Moral*, de 1751 (reelaboración del libro III del *Tratado* y considerado por Hume la más elaborada de sus obras), le proporcionan un lugar destacado en el mundo filosófico. En 1755 Kant leerá la *Investigación sobre el entendimiento humano*, que le sacará del «sueño dogmático» y le llevará a la filosofía crítica.

En 1752, publica sus *Discursos Políticos* sobre economía y política. Tras lograr un puesto en la *Advocater Library* de Edimburgo, su mirada se dirige a la historia. La reflexión filosófica se le ha agotado en sus propias manos. La *Historia de Inglaterra desde la Invasión de Julio César hasta la revolución de 1688* (publicado de 1759 a 1765) le ocupa más de un decenio y le vale el puesto de bibliotecario: su anticlericalismo, su antimedievalismo, su *iluminismo*, en fin, atrae sobre él sospechas e iras. En 1757, le obligan a dimitir.

Mientras tanto, Hume va reeditando sus escritos, con modificaciones y adiciones: *Ensayos y Tratados sobre diversos temas* (1753-54). Una publicación miscelánea recoge, en 1757, los textos de la *Historia Natural de la Religión*, *De las Pasiones*, *De la tragedia*, *De los suicidios*, *De la Inmortalidad del Alma*. En el mismo año, cosa que prueba un éxito, reedita el volumen con el título *Cuatro Disertaciones*, que incluye el *Del criterio del gusto* e imprime algunos otros.

De 1763 a 1766 abandona Inglaterra, cuya política no le es favorable. En París mantiene contacto con los ambientes ilustrados y enciclopedistas. Voltaire, Buffon, d'Alembert, d'Holbach, Diderot, Marmontel, Helvétius, Rousseau... mantienen con él trato directo. Hume es muy bien acogido: es visto como ilustrado por la ortodoxia de la Ilustración.

Después seguirá revisando y reeditando sus trabajos. Una autobiografía, *Mi vida* (*My Own Life*), firmada el 18 de abril de 1776 y los *Diálogos sobre la religión natural*, ambos editados póstumamente, son los dos textos que ocuparon sus últimos días. Muere el 25 de agosto de 1776, apenas diez días después de que salga una nueva edición del primer texto que le había abierto la puerta del mundo filosófico.

2.4.2. ORDEN SIN RAZÓN

Entre los problemas que heredó Hume del empirismo teorizado por Berkeley y Locke estaba el de la aparentemente constante relación entre las ideas, el de la regularidad en sus correlaciones. Locke podía explicar el hecho por su admisión de una realidad en sí, mundo de la ley, del cual la idea es representación o signo; Berkeley, al negar la trascendencia del objeto, tuvo que recurrir a Dios y poner el orden de las ideas como expresión de la voluntad y racionalidad divinas. Hume, acentuando el inmanentismo, rechaza ambas soluciones y se propone dar respuesta desde el sujeto, sin saber de sí.

Las dos correlaciones de ideas, o las dos ideas de relación, que centraban la atención de los filósofos eran, de un lado, la referente al principio de causalidad, y de otro, la referente al principio de la sustancialidad. Parece obvio que pensemos con esas ideas de causa y de sustancia, que pensemos con la creencia de que todo efecto tiene una causa y de que toda cualidad reside en una sustancia.

El empirismo estaba, desde su origen, orientado a ignorar las «sustancias» y quedarse con los fenómenos sensibles. Hume aborda la cuestión del modo siguiente. Aplicando su regla fundamental de que toda idea, para ser aceptada, debe poderse sentir como *copia* de una impresión, dice que si no hay impresión de sustancia, no hay idea de sustancia. No me percibo a mí mismo como no percibo sustancia material alguna; sólo percibo frío, calor, odio, color, tamaño... luego no hay *Yo*, ni hay *Cosa*. Mejor aún, *yo* y *cosa* son los nombres de colecciones de ideas.

Ahora bien, la crítica a la sustancia no se entiende ni parece aceptable, si no es desde su presupuesto de la simpatía, de su afirmación de que existen afinidades y repulsiones entre las sensaciones. Si no hay un mundo que, con un sujeto pasivo, garantice el orden del espectáculo, o si no hay un sujeto activo que pone el orden, garantiza y explica que ciertas sensaciones aparezcan regularmente reunidas y regularmente se sucedan, es necesario poner la garantía de ese orden en las mismas sensaciones, en sus fuerzas de atracción y repulsión. Para acabar con el hábito de la creencia en la sustancia, es necesario poder explicar los fenómenos de la conciencia como Newton los naturales: desde esas elementales fuerzas de atracción-repulsión que se dan entre las partículas elementales.

Para Hume, la sustancia no es ya una idea abstracta, sino que no

es idea. Es una palabra que sólo el hábito y la creencia reproducen. Igualmente, la causa. No hay forma de demostrar ni lógicamente ni mediante la experiencia la relación de causalidad como «conexión necesaria». No hay ni «causalidad lógica» ni «causalidad ontológica»: sólo hay sucesión regular —por la afinidad/repulsión— y hábito que lleva a la creencia en la «necesidad de que lo que hasta ahora es habitual seguirá siendo así».

Parece que el principal objetivo de Hume es acabar con la idea de *necesidad* que rige el discurso filosófico, que marca su status de científicidad, que se ha convertido en la ley del pensar. Sólo pensamos lo que es por necesidad; la libertad no pertenece al objeto de la ciencia. Lo libre es impensable por arbitrario. Hume, anticipándose a Kant, vendrá a decir que la necesidad es una *ficción*. Ciertamente, una ficción necesaria, pues en ella reside la posibilidad de *nuestra* ciencia. Pero, por eso, es una necesidad subjetiva: la necesidad la pone el espíritu.

Hume ve todas las ficciones de la ciencia como generadas por esa necesidad que tiene el espíritu de poner la necesidad en el objeto: la conexión necesaria, la concatenación universal, la posibilidad de acceso a lo universal por inducción, el presupuesto de eternidad o constancia, de absoluto, la idea causa-efecto, sustancia-accidente... todo parece ser efecto de «necesidades» del pensamiento. Pero éste, en lugar de reconocer en la ciencia su orden, de difícil legitimación, parece que prefiere ver dicho orden como copia de un orden real.

Hume acaba, pues, con el dogmatismo. Pero su alternativa no es un escepticismo melancólico; al contrario, cree que cuando uno llega a esa conciencia de la ficción, seguirá creyendo en la ciencia con fines prácticos, creyendo necesariamente, al tiempo que ya no cree lo suficiente como para ser fanático, como para dañar u oprimir a nadie por sus ideas.

Afinidad y repulsión como propiedades de las impresiones y de las ideas, rigen el paso de éstas por el escenario de la conciencia. El espectáculo que en ella tiene lugar no es caótico, no es arbitrario, sino representación ordenada cuyo orden es puesto por esas dos fuerzas que residen en las ideas y que determinan esas regularidades en sus conexiones. Cuando contemplamos que a una idea le sigue siempre otra, tendemos a ver esa ordenación como necesaria y se genera en nosotros la idea de causa-efecto; cuando varias ideas o impresiones aparecen juntas reiteradamente, tendemos a pensar que entre ellas se da una cohesión necesaria dada por un sustrato en el

que residen y de tal modo que aparecen todas o ninguna; generándose así la idea de *sustancia*. Lo que sólo es asociación reiterada pasa a ser imaginado como vínculo necesario; de la simple contemplación de un espectáculo de imágenes se pasa a la ficción de un mundo de cosas sustanciales, reales, de un mundo regido por relaciones necesarias, con un orden causal necesariamente eterno, y de un yo pensante igualmente dotado de facultades de pensar libremente usadas.

De esta manera, lo radicalmente libre e indiferente, esos elementos simples que son el único dato, pasa a ser sometido a una red de relaciones, pasa a ser visto como simple *caso* de una ley universal, como simple concretización de algo abstracto. El espíritu triunfa poniendo, imaginando un mundo a su medida, un mundo pensable. Hume simplemente clama porque se reconozca que ese mundo pensable es una ficción necesaria del espíritu.

La uniformidad de las leyes naturales queda ahora como simple fe en la continuidad de una repetición, fe que es efecto de un hábito. La inducción aparece ahora como un recurso necesario del espíritu para elevarse a lo universal, a la ley; un recurso artificial, no legitimado ni legitimable racionalmente, sólo apoyado por la fe: fe en la eterna regularidad de lo que habitualmente es experimental.

2.4.3. EL ESCEPTICISMO CONVENIENTE

El escepticismo es una posición muy extendida en el siglo XVII y el XVIII. Y se trata de una actitud compleja y de difícil análisis, contrariamente a la superficialidad con que se aborda. Es una reacción compleja, un efecto de las fuertes transformaciones teóricas de esa época, que acaba con verdades seculares, que destruye los dogmas, que instaaura como verdad lo antes insospechado. Ante el derrumbamiento de teorías, criterios y principios que habían determinado la visión del mundo durante siglos, se plantea a los filósofos las preguntas: ¿qué garantía de eternidad y universalidad tienen las nuevas teorías?, y ¿no hay razón para ser escéptico ante las pocas verdades que aún se mantienen en la tradición? Si la segunda pregunta induce un *escepticismo progresivo*, la primera induce un *escepticismo regresivo*. En cualquier caso, el escepticismo de esta época no se reduce a la readopción de aquellos «principios escépticos» de las escuelas tradicionales. En el estilo, en la función, en las tesis, el escepticismo moderno es diferente y sólo comprensible desde la reflexión metodo-

lógica y epistemológica que abre la época moderna. El escepticismo como *no-dogmatismo* se arraiga como talante en la nueva ciencia, sea como «duda metódica», sea como «duda razonable» respecto a lo aceptado. Esta actitud, universalmente aceptada en la atmósfera científica de la época, no excluye, aunque parezca una contradicción, esa tendencia *fundamentadora* antes señalada; ni siquiera excluye una cierta sospecha respecto al optimismo filosófico-científico de la «nueva ciencia», del dogmatismo de todo optimismo, de la constante afirmación de la capacidad del hombre para conocer *la* realidad... En fin, el escepticismo acompaña, sirve y amenaza una filosofía que en su estructura ontológica («elementos simples») y en su estructura gnoseológica («sensaciones») promete y garantiza el *conocimiento absoluto*.

El mecanicismo como filosofía está lleno de *absoluto*. El escepticismo acompaña a esa filosofía, le sirve como «duda metódica», como exigencia de profilaxis y como negación de lo viejo; pero también la amenaza en su irrenunciable posición de *nuevo absoluto*, en su necesaria tendencia a considerarse *saber*, en lugar de *creencia*.

El escepticismo moderno tiene su mejor y primera exposición en la fórmula baconiana *tantum enim potest quantum scit*. Efectivamente, la ecuación saber-poder define una nueva concepción de la ciencia en la que, junto al reconocimiento de la misma, de su indiscutible valor, de su carácter de mejor instrumento en las manos del hombre, se advierte su límite en su legitimación exclusivamente pragmática. La ciencia es nada menos que el poder del hombre; pero es sólo su poder. La ciencia es el instrumento del progreso, del bienestar, del triunfo del hombre, de su imperio sobre la Naturaleza; pero no es camino de lo absoluto, de la verdad, de Dios.

Este tipo de escepticismo está presente en toda la cultura filosófica ilustrada, constituyendo una de sus más relevantes particularidades. Optimismo respecto a la ciencia, respecto a la razón práctica, respecto al hombre; pero conciencia de que aquella transparencia de lo absoluto se ha empañado, de que la ingenua creencia en la posesión del *ser* ya no es recuperable. Un escepticismo de este tipo no es homologable al «sistema escéptico» clásico. Cuando se pone en la base de este «racionalismo escéptico» de Hume y de la Ilustración a Sánchez, Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer... Se paga en anacronismo el precio de ese hábito historiográfico de explicar algo rastreando su idea.

En Montaigne, como en Pascal, la conciencia del límite de la cien-

cia se vive en la forma mística: si la ciencia no alcanza lo absoluto, cosa que ella misma confiesa, no sirve para guiar al hombre. De ahí que busquen refugio en las «razones del corazón». Los ilustrados, al contrario, piensan que la impotencia de la ciencia para el saber absoluto es un precio que se puede pagar por una ciencia que, a cambio, sirva al progreso.

Ese «racionalismo escéptico» ilustrado puede ejemplificarse perfectamente describiendo, aunque sea a grandes rasgos, el camino teórico que lleva a Hume al escepticismo. Podemos aceptar que su proyecto en el *Tratado* era de fundamentar el saber. Y que eligió la forma típica de la época, como ya hemos indicado. Comenzó por someter a análisis el entendimiento, es decir, el instrumento *humano* que produce la ciencia. Abría así las puertas a una *ciencia de la mente*. Como tal, aplicaba los criterios de experiencia (observación interior, introspección) y de razón (coherencia lógica, deducción).

Una vez hubiera establecido el conocimiento del entendimiento, su funcionamiento, sus leyes, sus exigencias, sus formas, pensaba poder abordar con más coherencia y posibilidades de éxito la tarea de ordenar el sistema de las ciencias. Su clasificación de las ciencias es ésta:

a) «Ciencia del hombre»: para él, una ciencia de la naturaleza humana, base de las demás ciencias, lo que encubre el presupuesto de que todo, absolutamente todo, está condicionado por la *naturaleza humana*.

b) «Ciencias prácticas»: *Lógica, Moral, Estética, Política*, respecto a las cuales confiesa estar especialmente interesado.

c) «Ciencias teóricas»: *Matemáticas, Filosofía natural y Religión Natural*, que sólo son para él objetos de «pura curiosidad».

Así, pues, el *Tratado* aparece como una ciencia fundadora, como el fundamento de toda ciencia. Noxon dice acertadamente que «*el presupuesto de su intento de fundamentar las ciencias de la naturaleza humana es que todo conocimiento está humanamente condicionado*».³⁷ No hay gran distancia, en cuanto al planteamiento, respecto a Locke, excepto en que éste reducía —en el nivel epistemológico— esa naturaleza humana al «entendimiento», y Hume borra más la vieja distinción entre la esfera racional y la irracional-afectiva

37. NOXON: *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 18.

y enriquece ese concepto de «naturaleza humana» con fuerte carga psico-biológica. Por eso al libro I sobre el entendimiento le sigue otro sobre las pasiones.

2.4.4. EL CAMINO DE LA MELANCOLÍA

Pero ese esfuerzo *fundamentador* se quiebra, fracasa, se hunde, llevando al filósofo a la otra orilla, desde donde se reconoce la imposibilidad de toda fundamentación racional última, desde donde se vive la imposibilidad de una legitimación absoluta. Hobbes había entendido el problema a nivel político-jurídico: el soberano se legitima a sí mismo, quien hace la ley no está sometido a ella. Por eso su soberano, su monarca, queda fuera del pacto. Hume lo reflexiona ahora en el dominio epistemológico y concluye: la razón ha de asumir su arbitrariedad, su libertad; ha de asumir que sus legitimaciones —la experiencia, la lógica, la intuición, lo innato...— son ficciones que encubren su impotencia de legitimación. La razón ha de asumir que no tiene necesidad de legitimarse, que es soberano, que es libre, *causa sui*... Aunque luego, tras esta asunción, para sobrevivir juegue el juego de aparecer limitada, controlada por el método, justificada, de la misma forma que el monarca hobbesiano puede y debe, para sobrevivir como monarca y que los otros no rompan el pacto, controlar su acción, aparecer respetuoso y sometido a su propia ley, presentarse como servidor.

Pues bien, se trata ahora de señalar algunos de los hitos de ese fracaso, de ese hundimiento del proyecto. Así podrá verse, aunque sea someramente, que los argumentos para el escepticismo son realmente nuevos y la consolación que se propone como alternativa nada tiene que ver con las diferentes formas clásicas de escepticismo.

Nos limitaremos a exponer los pasos que llevaron a Hume a su conclusión escéptica, sin entrar en su solución final pragmática. Hume, al querer fundamentar lo más sólidamente posible el conocimiento, se encontró con que no podía ir más allá de sus más inmediatas percepciones: «pretendiendo proveer a la ciencia fundamentos insocavables, el análisis de Hume terminó privándola de cualquier fundamento», dice Kolakowski.³⁸

Todas las percepciones de la mente humana son de dos clases:

38. L. KOLAKOWSKI: *Positivist Philosophy*, pp. 52-53.

impresiones e ideas. La diferencia entre ellas consiste en el grado de fuerza y vivacidad (*liveness*) con que se dan en la mente. Las percepciones que entran con más fuerza son las impresiones. Entiende Hume por «impresiones» «todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como aparecen por primera vez en el alma».³⁹ Las ideas son las imágenes débiles de las impresiones al razonar y pensar. Diferencias de interioridad y vivacidad, y sólo eso, distinguen a las impresiones de las ideas. Hume, adelantándose a toda lectura sustancialista, en una nota a pie de página señala que por medio del término «impresión» no entiende el *modo* en que estas percepciones se producen en la mente (modo que confiesa en varias ocasiones ser totalmente desconocido para él), sino *las impresiones mismas*.

Tras la distinción, Hume establece el *principio de correspondencia*, a saber, que a cada una de las ideas que tenemos corresponde una impresión y que a cada impresión corresponde una idea. El principio se cumple rigurosamente en el caso de impresiones e ideas simples, ya que existen muchas ideas complejas que no tienen correspondientes impresiones e impresiones complejas que no están exactamente copiadas en las ideas. De todas formas, como las percepciones (ideas e impresiones) complejas están formadas por impresiones e ideas simples, se puede decir que, en último término, las dos clases de percepciones (ideas e impresiones) se corresponden.

Vista esta correspondencia, hay que determinar la relación y su primacía. Hume resuelve esta cuestión considerando el orden de aparición: como resulta que cualquier impresión está siempre inmediatamente seguida por una idea, parece que son las ideas las que dependen de las impresiones y no al revés:

(...) la constante conjunción de nuestras percepciones parecidas es una prueba convincente de que unas son causas de las otras; y la prioridad de las impresiones es igualmente prueba de que nuestras impresiones son las causas de nuestras ideas, y no que nuestras ideas lo sean de nuestras impresiones.⁴⁰

Es el *presupuesto de la copia* que usará como afilada navaja en su crítica a todo concepto metafísico. Su argumento más habitual y decisivo es siempre, ante cualquier idea, pedir la *impresión* de la que es copia. Así puede negar toda idea universal y abstracta, la sustancia y la causa, la necesidad objetiva y el yo.

39. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte I, sec. 1.

40. *Ibid.*, *ibid.*

El paso lógico siguiente es preguntarse por el origen de esas impresiones:

En cuanto a aquellas *impresiones* que provienen de los *sentidos*, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con certeza si proveen inmediatamente del objeto o si son producidos por la capacidad creativa del espíritu o derivan del Autor de nuestro ser.⁴¹

Desconocido el origen, la aparición y desaparición de las ideas constituye el campo de fenómenos sensibles del que se puede hablar. Así se adopta una posición puramente descriptiva, asumiendo un empirismo consecuente. O, al menos, abriendo el paso a ese empirismo progresivamente depurado que recorrerá los dos últimos siglos.

Si no podemos contar con una instancia trascendente desde la cual justicar la ordenación de las ideas, el análisis debe limitarse a la esfera inmanente de la conciencia. Memoria, fantasía (*fancy*), delirio, sueño... son flujos de imágenes cuyo principio de orden se encuentra en las propias imágenes, en esas *leyes de asociación* fijas que imponen una regularidad o, al menos, una tendencia a la reproducción de esas relaciones.

Ahora bien, el pensamiento introduce una nueva forma de relación, una modalidad que no queda limitada a la semejanza, aparición o contraste, proximidad en el tiempo y vecindad en el espacio. El pensamiento permite la irrupción de un nuevo orden, de una nueva combinatoria.

El pensamiento, por ejemplo, puede ir más allá de lo sensible, acceder al dominio de la metafísica, hablar de la *existencia* de los objetos, de la *universalidad* de las relaciones y leyes, de la *necesidad* de la conexión. La crítica a la sustancia, la crítica a la inducción y la crítica a la causalidad son, en definitiva, los tres pilares del «escepticismo» humeano, pues existencia, universalidad y necesidad son los tres presupuestos del saber científico; o, al menos, del concepto tradicional de ciencia.

Las claves de la crítica a la sustancia ya las hemos abordado. Sustancialmente es idéntica a la de Berkeley, si bien Hume la extiende al yo o sustancia espiritual y, además, su *principio de la copia* le permite mayor sencillez y fuerza en su negación de la metafísica. Sobre la inducción también hemos dicho algunas cosas, siendo im-

41. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro, I, Parte III, sec. 5.

sible detenernos en este tema. En cambio la crítica humeana a la causa merece mayor atención de la que hasta ahora le hemos prestado.

Hume aborda todas sus críticas con una metodología uniforme: somete la idea a la doble prueba de la experiencia y de la razón, las dos instancias legitimadoras del conocimiento. Desde el punto de vista de la experiencia, caben dos posibilidades: que «causa» sea una cualidad, o bien que se trate de una relación. La idea de causa no proviene de la observación de las «cualidades» de los objetos, pues cualquier «cualidad» que observemos en un objeto puede estar ausente de otro objeto que, sin embargo, consideramos causa. Es decir, ninguna cualidad da el carácter de causa (o de efecto) a un objeto: «Y, en efecto, no existe nada, ni externa ni internamente, que deba ser considerado como una causa o un efecto; a pesar de que está claro que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esta denominación».⁴²

La idea de causa derivará, pues, de alguna relación observable. Hay argumentos para creerlo así. Observamos que los objetos que son considerados causa y efecto son contiguos. La contigüidad parece esencial a la relación de causación. También parece esencial la *prioridad en el tiempo* de la causa con respecto al efecto. Pero contigüidad de causa y efecto y prioridad de la causa con respecto al efecto *no* son suficientes para explicar la relación de causalidad. Ésta incluye la idea de *conexión necesaria* entre causa y efecto. El análisis de esa «conexión necesaria» se convierte en el eje del camino al escepticismo. Hume planteará la cuestión de por qué una causa es siempre necesaria, de por qué toda cosa que empieza a existir debe tener una causa. ¿Dónde está la evidencia de la máxima?

Nadie tiene evidencia empírica de un enunciado universal y el principio de inducción no permite la validación de una ley. Tampoco son válidos los argumentos racionales deductivos, como pensaba Clarke y, en realidad, todo el racionalismo. Con ello el análisis desemboca en un debate teórico polémico, nada menos que en el tema de la demostración de la existencia de Dios. Clarke venía a decir que el mundo no podía ser causa de sí porque ello supone que el mundo es causa, que el mundo es efecto y que el mundo como causa tuvo que ser antes en el tiempo que el mundo como efecto

42. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte III, sec. 2.

(pues la coextensión impediría la distinción causa-efecto); tal cosa parecía absurda: el mundo existía ya antes de existir... Conclusión: la razón exige, para que el discurso sea racional, no contradictorio, reconocer que la causa del mundo era diferente al mundo.

Hume dirá que el argumento es impecable si se admite el presupuesto de que «toda cosa que empieza a existir debe tener una causa». Pero ¿por qué aceptar este principio? Su evidencia no es sensible ni racional, pues no se deduce, sino que rige la deducción. No hay *certeza*, pues ni es empíricamente evidente ni puede demostrarse racionalmente.

El análisis definitivo de la «conexión necesaria» lo monta Hume en tres fases:

Todos nuestros argumentos sobre causas y efectos consisten tanto en una impresión de la memoria o los sentidos como en la idea de esta existencia que produce el objeto de la impresión, o es producido por él. Por consiguiente, hemos de explicar, aquí, tres cosas: *primero*, la impresión original; *segundo*, la transición a la idea de la causa o efecto relacionado; *tercero*, la naturaleza y las cualidades de esta idea (...).⁴³

Evidentemente, aunque la mente, en sus razonamientos sobre causa y efecto, va más allá de los objetos que percibe o recuerda, nunca debe razonar sobre ideas carentes de toda relación con alguna impresión o idea de la memoria que, como se señaló anteriormente, constituyen los elementos necesarios para que un razonamiento no sea una simple quimera. Ya hemos resaltado que aquello que produce en nosotros las impresiones sensibles resulta totalmente desconocido para Hume, por lo que el primer punto de la investigación se resuelve en un interrogante: es necesaria una impresión, pero no sabemos qué es lo que produce esa impresión.

El segundo punto de la investigación es la transición o inferencia de la impresión a la idea. Lo que es legítimo decir aquí es que recordamos haber percibido frecuentemente ejemplos de la existencia de una especie de objetos y recordamos que otra especie de objetos ha existido siempre contiguamente a aquéllos. Esta conjunción constante debe ser unida a aquellas dos relaciones de contigüidad y precedencia para formar la idea de causa-efecto.

Ahora bien, en base a esta conjunción constante no podemos extraer la idea de una conexión necesaria, que era lo que nos hacía falta

43. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte III, sec. 5.

para completar la relación de causalidad. Para que en base a la conjunción constante en el pasado pudiésemos inferir la idea de conexión necesaria, sería necesario que existiese un principio demostrable o intuitivamente cierto que dijera que los casos de los que no hemos tenido ninguna experiencia deben parecerse a aquellos de los que sí la hemos tenido (principio de inducción). Pero no existe ningún argumento en virtud del cual esos casos que no hemos experimentado deban parecerse a aquellos que sí hemos experimentado. Por otro lado, puesto que el poder de producir un efecto no reside en las cualidades sensibles de lo que llamamos «causa» y no hay nada presente a nosotros sino esas cualidades, ¿cómo sabemos que lo que está presente a nosotros tiene el poder de producir determinados efectos?

Vuestra apelación a experiencias pasadas no resuelve nada en el caso presente; a lo sumo puede probarse que el objeto que produjo otro estaba dotado en ese instante con tal poder; pero nunca se puede probar que el mismo poder deba continuar presente en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles; mucho menos, que tal poder esté siempre unido a tales cualidades sensibles (...). La razón nunca puede mostrarnos la relación de un objeto con otro, ni siquiera con la ayuda de la experiencia y la observación de su constante conjunción en todas las veces pasadas.⁴⁴

De aquí concluye Hume que cuando la mente pasa de la impresión de un objeto a la idea de otro, no está determinado por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y los unen en la imaginación. Así, cuando cada individuo de una especie de objetos es encontrado por la experiencia unido constantemente con un individuo de otra especie, la aparición de un individuo de estas dos especies lleva naturalmente a pensar en su acompañante habitual. De la conjunción constante surge una unión necesaria en la imaginación. De esta forma, cuando una impresión de uno de los objetos se nos presenta, formamos la idea de su acompañante habitual.

Esa idea del acompañante habitual que formamos es lo que Hume llama *belief*. *Belief* que no sólo consiste en la idea de ese objeto, sino en el asentimiento a su existencia, en la creencia de que ese objeto existe. Ahora bien, se pregunta Hume, la creencia en la existencia de un objeto ¿añade algo a la idea del objeto mismo? Hume

44 *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte III, sec. 6.

opina que no. Sin embargo, al reconocer la existencia de una gran diferencia entre la mera idea de un objeto y el estar seguro o convencido de que ese objeto existe, Hume dirá que tal diferencia sólo puede estribar en el *modo* (*manner*) de concebir una idea y otra. Y como, en coherencia, la única manera diferente de concebir una idea, sin que dicha idea se refiera a un objeto distinto, es con un cambio en su fuerza y vivacidad, resultará que la *belief* diferirá de la idea simple en que la *belief* tendrá mayor fuerza y vivacidad. De esta forma, en asuntos relativos a cuestiones de hecho, en los que una afirmación es tan posible como su contraria, esta mayor vivacidad y fuerza es lo único que puede determinar a la mente a concebir las cosas de una determinada manera. Esto le llevará a definir *belief* como «idea vívida» (*lively*) relacionada o asociada con una impresión presente.

En conclusión, lo único que nos puede llevar más allá de nuestras inmediatas impresiones a inferir existencias de objetos es esta *belief*. Sólo por medio de esta mayor vivacidad de la *belief* podemos asentir la existencia de la Roma Imperial y de todas aquellas cosas que quedan fuera del alcance de nuestros sentidos y de nuestra memoria.

Ésas son algunas de las «razones» para el escepticismo que aporta Hume. La pasión metafísica del pensamiento, su constante deseo de trascendencia, de romper el círculo de la inmanencia, queda así justificado, pero no legitimado. Seguiremos hablando de la existencia y de la conexión necesaria, creyendo en ella, forzados por esa cualidad por la cual la mente «vivifica» unas ideas más que otras, permitiéndonos ir más allá de las inmediatas impresiones de nuestros sentidos. Sin embargo, si admitimos todas las sugerencias de la imaginación, esto nos llevaría a tales errores que nos avergonzaríamos de nuestra credulidad. Nos encontramos ante el dilema de un fundamento «irracional» de nuestros razonamientos o ningún fundamento en absoluto. La observación y comprensión de este dilema es lo que lleva a Hume a su conclusión escéptica de que no hay ninguna razón para considerar una opinión mejor que otra:

El análisis intenso de estas múltiples contradicciones e imperfecciones de la razón humana me ha excitado y ha calentado mi cabeza de tal modo que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra.⁴⁵

45. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte III, sec. 7.

No obstante, la incitación no es a la suspensión del juicio, a escuchar las razones del corazón, a pontificar con la verdad en la mano la ingenuidad de toda creencia en la verdad; la invitación, al contrario, es a seguir pensando, para no perderse ese *placer* de pensar y porque fundamentada o no, la ciencia sirve para el bienestar. Seguir pensando porque... ni siquiera hay razones para el silencio y el hombre ilustrado se define hombre en cuanto piensa libremente y por sí mismo. Seguir pensando porque, en definitiva, pensar es, en la Ilustración, vivir y ayudar a vivir en bienestar; ya no es búsqueda o conquista de lo absoluto. «Si tengo que ser un estúpido, como con *certeza* lo son todos los que razonan o creen en algo, que mis tontearías sean por lo menos algo natural y agradable.»⁴⁶

2.5. Condillac

2.5.1. EL HOMBRE Y LA OBRA

Condillac (1714-1780) tuvo una regla sagrada: la discreción. Incluso su estilo lo refleja. Equilibrado, paciente, prudente, consciente de que estaba haciendo una filosofía prohibida, pero la única filosofía digna que un filósofo podía hacer en sus días. Amigo de los enciclopedistas —almorzaba semanalmente con Diderot y Rousseau—, informado de la filosofía de su tiempo, nos dejó una obra que merece mejor atención de la que le ha sido concedida. Sus trabajos salen de su pluma con ritmo pausado: *Ensayo sobre el origen de los conocimientos* (1746), *Tratado de los sistemas* e *Investigación sobre el origen de las ideas que tenemos de la belleza* (1749), *Tratado de las sensaciones* (1754), *Tratado de los animales* (1755), *Cursos para la instrucción del príncipe de Parma* (1769-1773), *El comercio y el gobierno considerados en relación uno al otro* (1776), *La lógica* (1788), *El lenguaje de los cálculos* (1789). Habría que añadir el *Compendio razonado* que agrega a la segunda edición del *Tratado de las sensaciones*.

Las obras de Condillac fueron repetidamente editadas en el XVIII. Entre 1768 y 1777 aparecen en París, en tres volúmenes, las *Obras*

46. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte IV, sec. 7.

del abate de Condillac; en 1792 se publican en París y Parma las *Obras filosóficas*, en cuatro tomos. Pero hasta 1789 no se publican sus obras completas, preparadas con gran cuidado por su hermano el abate de Mably, junto a G. Arnoux, en París, en veintitrés volúmenes.

El *Ensayo* aparece en París en 1746 y es reimpreso en 1771. El *Tratado de los sistemas* sale en Amsterdam y Leipzig en 1749 y su segunda edición en 1771. El *Tratado de las sensaciones*, junto a la *Disertación sobre la libertad*, sale a luz en París, en 1754, y su segunda edición en 1778. El *Tratado sobre los animales* se publica en Amsterdam en 1755, junto con la *Disertación sobre la existencia de Dios*, y es reeditado en 1776. *El comercio* sale en Amsterdam en 1776. *La lógica* es publicada en París en 1780 y reeditada en 1792; y *El lenguaje de los cálculos* aparece póstumamente en 1789.

Durante el siglo XIX son numerosas las reediciones y las traducciones a lenguas extranjeras. Hay una segunda edición de sus *Obras completas* en París, en 1803, en 31 volúmenes, y una tercera edición, en 1820-1822, en 16 volúmenes. Hay otras ediciones posteriores, como la de 1969, en Stuttgart, de Frommann, impresa según los manuscritos autógrafos y que incluye *El lenguaje de los cálculos*. Pero, con todo, la edición más fiable es la de Raymond Bayer, en el *Corpus general de los filósofos franceses*, y son las *Obras filosóficas*. La edición está hecha sobre la de 1798, e incluye todas excepto las partes puramente históricas del *Curso*.⁴⁷

2.5.2. ENTRE DESCARTES Y LOCKE

El historiador de la filosofía no puede renunciar a establecer alineaciones, clasificaciones, genealogías de ideas, etc.; tal práctica for-

47. Entre las traducciones al castellano, destacamos: *Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963, traducido por G. Weimberg, sobre la edición de Le Roy, con un «Estudio Preliminar» de R. Mondolfo; *La lógica*, Buenos Aires, Aguilar, 1960, traducida por Josefina Amalia Villa y J. Gimeno, que incluye el *Compendio razonado*. Existen otras ediciones, como la de 1784, de B. M. Calzada, en Madrid; la de 1832, en París, de la imprenta Pillet Ainé, que incluye la *Lógica* de Dumarsais; la de A. Hidalgo de Mobellán, en 1887, en Madrid, en la «Biblioteca económica filosófica»; *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, 1922, traducido por E. Mazorriaga; *El lenguaje de los cálculos*, Madrid, 1805, traducido por la Marquesa de Espeja; y el *Curso*, Madrid, 1813. Una buena selección de textos recoge ÁNGEL J. CAPPELLETTI en su *Introducción a Condillac*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1973.

ma parte de ese quehacer que se llama historiar. Ahora bien, sí puede tomar conciencia de que toda alineación o clasificación, necesaria para comprender o explicar una filosofía, al tiempo que la ilumina de sombras, al tiempo que la desvela, la oculta. La práctica de la alineación o de la clasificación es, en definitiva, la acción de subsumir un particular bajo un concepto. Si decimos que Condillac es *empirista*, si lo situamos en la línea de Locke, Berkeley, Helvétius, Cabanis, entonces Condillac nos empieza a resultar conocido, sabemos algo de él, lo encuadramos en un orden de conceptos que iluminan, que explican. Los conceptos permiten pensar lo real concreto; sin ellos no es posible el pensamiento. Sin esos conceptos no es posible conocer a Condillac. Y vale la pena decirlo, porque con frecuencia se oye la ingenua reacción contra esos conceptos tipos, esas «casillas» agobiantes que anquilosan, que ocultan lo verdaderamente particular. Vale la pena decir que sin conceptos no hay más que sensaciones inconexas.

Ahora bien, esas mismas protestas descubren con acierto que el concepto es incapaz de dar cuenta de la compleja realidad, de lo particular, de lo individual. Cara a lo que nos interesa, decir que Locke o Condillac son empiristas es necesario; pero también conviene tomar conciencia de que esa clasificación no agota a los autores y deja escapar lo que les individualiza en el conjunto de los empiristas. Hay que cruzar ese concepto con otro; con otros muchos, a fin de que, mediante esa «síntesis de determinaciones abstractas» o generales, podamos ir *acercándonos* a lo concreto o individual. Y conviene hacerlo sin prejuicios, al menos en la historia de la filosofía. Conviene no tomar los conceptos que se usan como base de clasificación (por ejemplo, «empiristas»-«racionalistas», o «materialistas»-«idealistas») como inconciliables. Ciertamente, podemos y necesitamos distinguir radicalmente y oponer los conceptos «racionalista» a «empirista»; pero lo concreto, en nuestro caso la obra de Condillac, puede ser una realidad síntesis de ambos...

La historia de la filosofía se ha preocupado de alinear a Condillac con Locke, y ello es justo; pero así se oculta otro aspecto de la realidad: su cartesianismo recurrente. Hoy sabemos que leer a Condillac desde una perspectiva cartesiana es tan fecundo como leerlo desde su herencia empirista.

R. Mondolfo, en su «Estudio Preliminar» a la traducción castellana del *Tratado de las sensaciones*, al mismo tiempo que señala la necesidad de estudiar a Condillac desde Descartes, subraya que las

cuatro reglas definidoras del método cartesiano constituyen una unidad, definen *el método*, y no cada una su método.

El método de Condillac es una transposición del cartesiano: la regla de la «evidencia lógica» pasa a ser de «evidencia psicológica», las dos reglas de «análisis-síntesis» pasan a llamarse análisis, donde se distingue «descomposición-composición», y la regla de enumeración completa aparece implícita en el minucioso proceso de descripción genética de la formación de las ideas.

Sería un grave error pensar que Condillac agota el cartesianismo. Lo que señalamos es que su método es una transposición del cartesiano y el método cartesiano no es algo marginal en la filosofía de Descartes. Podemos decir que Condillac trasplanta el método cartesiano al estudio de un nuevo dominio de la realidad: la *vida psíquica*. Precisamente ese dominio de la realidad en que Descartes abandonó su método, tras llegar al «animal-máquina».

Antes de continuar, es necesario aclarar que no es relevante la conciencia anticartesiana de Condillac, su forma ideológica de vivir la relación de su filosofía con la cartesiana (la conciencia no siempre expresa la realidad). El Descartes al que se enfrentan los hombres de la Ilustración era el modelado en la «nueva metafísica» y el empecinadamente defendido contra Newton por los hombres de la *Academia de las Ciencias*. Pero bajo esas imágenes parciales de Descartes, cabía otra, la que d'Alembert resalta en el «Discurso» de la *Enciclopedia*.

Hay que reconocer la legitimidad de este enfoque. Según Bréhier, «Condillac está, desde cierto punto de vista, menos alejado de lo que él mismo se cree del Descartes de las *Regulae*, quien también buscaba en lo *simple*, en las naturalezas simples, la razón de sus combinaciones en naturalezas complejas: sólo que lo “simple” de Condillac no es lo “simple” cartesiano».⁴⁸ Cassini señala cómo «la genealogía sensista lockeana y el tradicional análisis mecanicista, cartesiano y postcartesiano, de las pasiones del alma, convergen y ponen las bases de una psico-fisiología experimental muy próxima a la exposición de Helvétius y Diderot».⁴⁹

Condillac lee a Descartes en lenguaje lockeano. Si los «elementos simples» son para Descartes aquello a lo cual hay que llegar en el análisis para, desde allí, reconstruir lo concreto, formalmente éste

48. BRÉHIER: *Histoire de la Philosophie*, t. II, París, P. U. F., 1981, p. 341.

49. *Introduzione all'Illuminismo*, Bari, Laterza, 1974.

es el objetivo de Condillac. Ahora bien, Descartes ve en esos «elementos simples» una realidad lógica, unos principios que, por simples, son generales: su búsqueda de los elementos simples es la búsqueda de unos axiomas euclidianos, unas ideas evidentes —de ahí la confusión con «innatas»—. En Descartes lo concreto es siempre síntesis de determinaciones abstractas; lo particular es determinación de lo universal. Condillac, desde Locke, ve lo simple como concreto y particular. Su análisis no está a nivel lógico, sino psicológico: es un «atomismo de las sensaciones». Y si para Descartes el paso de los principios a lo real-concreto es un proceso de deducción, de determinación, en Condillac es un proceso de re-composición. Pues, para éste, lo concreto es lo individual existente, y lo universal, un nombre de una colección de particulares.

Conviene insistir en este punto: los «elementos simples» son para Descartes principios generales, mientras que para Condillac son elementos constitutivos. Son dos lugares de reflexión ajenos: el uno, buscando dar un «orden lógico» al saber, para poder eliminar el pseudosaber; en el otro, buscando el «orden ontológico» del proceso psicológico del saber. Uno se mantiene en el plano de la *exposición*, de la *justificación*; el otro, en el plano de la *investigación*, del *descubrimiento*. Para Descartes, «conocer» algo es conocerlo fundamentado, encuadrado en un sistema lógico-deductivo; para Condillac, conocer algo es conocerlo genéticamente, conocer su origen y desarrollo. Condillac dice: «el verdadero análisis es una investigación genética (...), el orden de investigación está impuesto por la naturaleza misma (...) es el orden en que nuestras ideas nacen unas de otras, como consecuencia de nuestra manera de sentir y concebir».

En Descartes quedan bien establecidos el «método de investigación» y el «método de exposición». Hacer suspensión de juicio, poner una interrogante sobre los saberes establecidos no es negar la validez de éstos ni de las formas o métodos por los que se han obtenido. Simplemente, es un paso para dar un salto al «orden de exposición». En éste, el saber debe quedar ordenado axiomática-deductivamente, en un orden lógico. Pero, claro está, en Descartes se atribuye al «método de exposición» otras funciones, como la de demarcar lo verdadero de lo falso, y de alguna manera la de dirigir la reflexión y la investigación.

Suele decirse que Condillac, en clara actitud anti-sistemas,⁵⁰ sim-

50. Véase su *Tratado de los sistemas*, en CONDILLAC: *Œuvres*, París, P. U. F., *Corpus des philosophes Français*, vol. 1, 1951.

plemente renuncia al «orden lógico» y se queda con el «orden histórico». Pero, en realidad, el orden histórico nada tiene que ver con el análisis de Condillac. El «orden histórico» no es ir de lo simple a lo complejo, de las sensaciones a las ideas. ¿Por qué habría de ser así? ¿Por qué lo simple habría de ser la sensación concreta? A Descartes le parecía *natural* ir de lo simple-universal a lo complejo-particular. Lo que Condillac llama *génesis* no es sino un proceso artificioso de *re-construcción* tan analítico y lógico como la que hace el método deductivo.

En rigor, estamos ante dos posiciones muy semejantes. Ambas parten de lo *simple*, aunque para Descartes lo simple es universal-lógico y para Condillac lo simple es individual-psicológico. Ambos pretenden *reconstruir*, desde esos elementos simples, el orden real. Y si ficticio o arbitrario es pensar lo real-concreto como síntesis de determinaciones abstractas no lo es menos pensarlo como combinación de entidades individuales. En conclusión, Condillac debe verse desde Descartes. Mejor aún, como dice R. Lenoir,⁵¹ desde la lectura de Descartes que se hace en Francia en aquellos momentos, es decir, una lectura lockeana de Descartes. O, si se prefiere, en línea con el cartesianismo empirizado de Fontenelle. Como dice Lenoir, Condillac es cartesiano en el método, en la oposición materia/espíritu, en la manera de tratar la relación cuerpo/alma (viendo el cuerpo como «causa ocasional»)... Y sólo se separa de Descartes en aquellas cosas que ya Gassendi, La Mettrie, Marivaux, Maupertuis, Fontenelle, etc., habían criticado. Locke estaba en el ambiente, y las *Cartas Inglesas* (1734) y los *Elementos de filosofía de Newton* (1738) de Voltaire lo expresaban.

2.5.3. LAS APORTACIONES DE CONDILLAC

Ángel J. Cappelletti⁵² resume así la aportación fundamental de Condillac a la filosofía de la época:

a) Desarrollo de la teoría sensualista y asociacionista y profundización psicogenética de la misma. Esfuerzo por romper el inmanenismo y el peligro de solipsismo que brota en Berkeley. Tendencia a la explicación de tipo biologista-pragmatista.

51. *Condillac*, París, Alcan, 1924.

52. *Introducción a Condillac*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1973.

b) Elaboración de una teoría del lenguaje como sistema de símbolos y como medio por el cual las sensaciones se vinculan entre sí. (Preámbulos de una semántica como ciencia general de los signos.) Concepción de la ciencia como «lenguaje bien construido». Acentuación del valor del método analítico contra el abuso de la síntesis.

c) Crítica del sistema y del racionalismo. Postulación y lineamientos de una metafísica empírica o abierta.

Sin entrar en detalles, Cappelletti ha esbozado los tres dominios de intervención de la filosofía de Condillac: el análisis del conocimiento, la teoría del lenguaje y de la ciencia y el problema general de la filosofía, históricamente concretado en el tema de los sistemas, en la sustitución de la construcción metafísica por el análisis.

En el *Ensayo* (1746) Condillac monta su reflexión allí donde Locke flojeaba. Para Locke, la experiencia nos da de forma directa las ideas simples, mientras que el entendimiento las repite-compone-reúne a su voluntad. Condillac constata que el análisis de Locke es muy ligero y superficial, muy ingenuo. En el análisis de Locke, ciertamente, ni la «experiencia» ni el «entendimiento» son analizados (recordemos a Kant): se aceptan con increíble optimismo y simplismo. Dicho de otra manera, Locke acepta optimistamente que la sensibilidad sabe captar el mundo exterior y el entendimiento sabe reconstruir las ideas complejas. ¿Quién se atreve a dudarlo? Es de «sentido común», lo dice la «experiencia»... El presupuesto de Condillac va más allá, surge de la problematización de ese optimismo. Condillac juega a la ficción de que el espíritu *no sabe* realizar esas operaciones y debe *aprender* a realizarlas. Tarea importante, fundamental, y que permite un empirismo mucho más lúcido y coherente, como veremos.

Aparentemente, la primera implicación es la anulación de la distinción lockeana entre ideas de *sensación* y de *reflexión*, a base de eliminar las ideas de reflexión: con ello se afirma la *fuentes única* de las ideas. Aparentemente, la segunda implicación es eliminar la dualidad mente-activa/mente-pasiva, o al menos las ambigüedades y vacilaciones de Locke en este punto, que muestran los límites de su reflexión.

Pero, a nuestro entender, las cosas van más lejos. Bajo esas críticas a Locke lo que está haciendo Condillac es dar un salto cualitativo: está transformando la ontología lockeana, adaptándola a las necesidades que el análisis empirista impone para lograr coherencia.

En Locke, la sensación es un *efecto*; o, si se quiere, una *relación*. Locke, aunque pueda prescindir de ellos en su análisis, mantiene el dualismo sujeto-objeto. En Condillac la sensación es un elemento constitutivo de la realidad que analiza, de la vida psíquica. Aunque las insuficiencias terminológicas lo disimulen, de las «ideas *en la mente*» de Locke y Berkeley se está pasando a «la mente como colección de ideas» de Hume y de Helvétius. Por ello puede establecer la *doble dimensión* de la «sensación»: por una parte, es conciencia o impresión interna; por otra es afección o impresión desde fuera. Por una parte, es conocimiento; por otra, es atracción-repulsión. Así, podrá decir que: «Ya sea que nos levantemos hasta los cielos, o que bajemos a los abismos, nunca salimos de nosotros mismos, ni percibimos jamás otra cosa que nuestro conocimiento». Ese conocimiento, cuyo contenido son las sensaciones, es un nuevo universo ontológico; el único que percibimos, el que marca los límites a la representación y niega la metafísica.

La sensación es, pues, conciencia e impresión, exterior e interior, actividad y pasividad. Este concepto nuevo de sensación es el presupuesto ontológico que permite acabar con las dos grandes limitaciones lockeanas antes señaladas: con el problema de la afección del sujeto-conciencia-pasiva por el objeto y con el problema de la mente-activa manipuladora de las ideas simples.

En la «Introducción» de Georges Le Roy⁵³ a la obra de Condillac se señala que ya en el *Ensayo* aparecen, junto a las ideas clásicas de Locke, otras claramente nuevas de Condillac, especialmente aquellas que permiten superar el presupuesto de la «fuerza activa del alma», que Locke se ve obligado a introducir, poniendo en riesgo la integridad de su análisis. Efectivamente: Locke introducía subrepticiamente nada menos que «una actividad espiritual innata, independiente de los datos sensibles». Así se negaba a sí mismo el proyecto empirista y reintroducía el misterio de un alma pensante. Le Roy tiene razón al señalar que la solución condillaciana pasa por su tendencia a explicar todos los fenómenos del conocimiento como fenómenos de la acción y de la vida. Y consideramos que tal solución es teóricamente posible por ese nuevo concepto de «sensación». Cuando ésta es un simple efecto hay que buscar fuera de ella la causa de su movimiento; cuando la «sensación» es una realidad, desde el modelo de inteligibilidad newtoniano, se encuentra en ella la raíz de

53. *Œuvres Philosophiques de Condillac*, París, P. U. F., C. G. Ph. F., 1947.

su movimiento: en el marco mecanicista, reducida la sensación a naturaleza, en ella residen fuerzas de atracción y repulsión. Si en el *Ensayo* aún pueden encontrarse muchas vacilaciones, el proyecto se perfila y afina en el *Tratado de las sensaciones*.

El *Ensayo* no es más que el comienzo y el diseño de un fecundo programa. En él se incluyen, en su última parte, brillantes páginas de estudio del lenguaje de los signos, abriendo así la puerta a un análisis del conocimiento no puramente psicologista, sino centrado en el lenguaje.

Cuando Voltaire lee el *Ensayo*, el *Tratado de las sensaciones* y el *Tratado de los animales*, escribe a Condillac: ¿Acaso cuando usted escribió el primero no pensaba en el segundo? Y, al escribir el segundo, ¿no pensaba en el tercero? Voltaire, con su fina ironía y su gran agudeza y finura de pensamiento, había detectado que el *Ensayo* no resolvía todos los problemas, sino que planteaba otros muchos. Estaba por acabar. Las otras dos obras ampliaban el campo de reflexión sin dar solución a las cuestiones planteadas. Tal vez Condillac creía haber acabado con el análisis del conocimiento; pues en su *Tratado de los sistemas* cambia el lugar de reflexión, e incluso podemos advertir en él un desplazamiento del análisis psicológico al análisis del lenguaje, del análisis del espíritu individual al colectivo. Desplazamientos que culminarán en sus estudios sobre la historia, como intento de ligar el análisis de la génesis del espíritu individual al colectivo, incluyendo la insuficiencia del análisis individual.

Junto a estos problemas había otros. Berkeley había acabado con la distinción entre cualidades primarias y secundarias, que Galileo, Locke, Descartes o Bayle habían mantenido. Berkeley había establecido el *esse est percipi*. Pero si Berkeley podía decir «os ruego me mostréis por qué razones creéis en la existencia objetiva de los seres», los enciclopedistas podían contestar «os rogamos nos mostréis por qué razones todo el mundo cree espontáneamente en ellos».

2.5.4. EL PELIGRO DEL SOLIPSISMO

El *Tratado de las sensaciones* es ya una obra filosófica madura. Berkeley es consciente de las lagunas del *Ensayo* y de las implicaciones de un empirismo coherente. En los ambientes enciclopedistas, con los que Berkeley mantenía estrechos contactos, se habían debatido muchos problemas del empirismo, muchos más de lo que suele reco-

nocerse, olvido tal vez determinado por el hecho de que tales temas solían ser debatidos en torno a figuras nuevas que engañan a una lectura superficial. En la *Carta sobre los ciegos* y en la *Carta sobre los sordomudos* de Diderot, por ejemplo, se abordan numerosas implicaciones del empirismo. Pero se abordan, como gusta a los enciclopedistas, con base a casos prácticos, experimentales, no de la forma filosófica convencional.

Condillac conocía estos debates, participó en ellos. Uno de los más significativos se centró en el riesgo de *solipsismo* que parecía implicar el empirismo. Cuando las sensaciones eran pensadas como *modificaciones* del sujeto y no como *efectos* del objeto en el sujeto, parecía difícil romper posteriormente el círculo de la inmanencia. ¿Cómo volver al objeto? ¿Cómo poder decir y creer que esas sensaciones representan algo?

Condillac había afirmado que «nunca salimos de nosotros mismos ni percibimos jamás otra cosa que nuestros pensamiento». El *Tratado* gira en torno a este problema. Y sigue presente y abiertamente planteado en su *Compendio razonado*, que añadió a la segunda edición del *Tratado de las sensaciones*: (...) por un lado, nuestros conocimientos nos vienen de los sentidos; por otro, nuestras sensaciones no son sino nuestros modos de ser. ¿Cómo podemos ver objetos fuera de nosotros? En realidad, parece que no deberíamos ver otra cosa que nuestra alma verdaderamente modificada (...). Y en una edición posterior añade: «(...) no conozco a ningún filósofo que haya solucionado semejante problema o intentado siquiera plantearlo. D'Alembert ha sido el primero en hacerlo».

Ciertamente, d'Alembert, en su *Discurso* y en el artículo «Cuerpos» de la *Enciclopedia*, preguntaba: «Pero ¿cómo nuestra alma se arroja, por así decir, fuera de sí misma para llegar a los cuerpos?, ¿cómo se explica este tránsito?». D'Alembert *no veía* cómo conseguir por razonamiento el tránsito de la «sensación» al «cuerpo»; como buen cartesiano, negaba la relación de las sustancias. Juzgaba posible superar el abismo sólo por un *instinto*, quizá más seguro que la razón misma.

Como podemos suponer, el tema era del gusto de los ilustrados. El *Discurso* de d'Alambert salía en 1750, un año después que el *Tratado de los sistemas* y el mismo año que se traducía al francés el trabajo berkeleyano *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*. D'Alembert *no veía*, ni Condillac... Pero Diderot escribe su *Carta sobre los ciegos*. Su posición es clara: Condillac está cayendo en el berkeleyis-

mo, a su pesar. Y le invita a replantearse la cuestión: «Bien merece el idealismo que le denunciemos; además, tal teoría tiene en sí misma motivos para excitar a ello, no tanto por su singularidad, como por la dificultad de refutarla, dados los principios que él (Condillac) profesa, que son los mismos de Berkeley».

El *Tratado de las sensaciones* es un texto clave de la coyuntura filosófica del momento. Al mismo tiempo que da una salida al tema del realismo y el solipsismo, abre la perspectiva de un nuevo materialismo: el materialismo sociológico que Helvétius traza en *Del Espíritu*,⁵⁴ obra enormemente endeudada con Condillac. En el *Tratado* usa Condillac la ficción del *hombre estatua*, un cuerpo con alma vacía de ideas, es decir, un origen, un punto cero. En el XVIII, cuando se impone el método genético de explicación, cuando dar razón de algo no consiste ya en ponerlo en un sistema, como consecuencia de unas premisas o definiciones, sino hacer una descripción verosímil de cómo ha devenido ese algo objeto de estudio, se impone la necesidad de un origen. Cuando la filosofía desea ser novela del espíritu, necesita un punto cero de la narración. Toda teoría necesita fingir un origen, sea la *tabula rasa*, el *estado de naturaleza*, las partículas elementales o la nebulosa primitiva que sirve a Kant. O se tiene el origen o, como decía Rousseau, hay que imaginarlo. El origen, el punto cero, es condición de posibilidad del discurso.

En la filosofía ilustrada ese origen ha de ser, además, simple. La ficción de lo simple es indisociable a la ficción del punto cero, pues el modelo genético, que se resiente del influjo de las ciencias naturales, de las ideas simples a las complejas, de los átomos a las cosas, del individuo a la sociedad, del huevo al organismo. Simple, a nivel filosófico, es la sustancia spinoziana, carente de toda determinación; simple es la nebulosa primitiva en su ausencia de diferencia, en su carencia de orden; simple es la *tabula rasa*, definida como ausencia, como puro vacío de ideas.

El hombre estatua es una ficción que pone un origen y hace posible una descripción de lo simple, lo complejo, requisito del discurso filosófico ilustrado. Ficción es ir abriendo los sentidos uno a uno; ficción es el alma vacía; ficción es el ponerse en lugar de la estatua, en esa *epojé* psicológica. Ficción necesaria, que se ve como método, pues, como dice en su *Lógica*: «Este método no es creación nuestra; no hemos hecho más que encontrarlo y no debemos temer que se nos

54. Véase nuestra edición de *Del Espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1983.

extravíe». Y en el «Prefacio» de la *Lógica* señala: «Es un método que hemos aprendido en la naturaleza misma, y con arreglo a él explicaremos el origen y la generación, ya de las ideas, ya de las facultades del alma... Consideraremos el análisis en sus medios y en sus efectos, y el arte de razonar quedará reducido a una lengua bien hecha».

Con la metáfora de la estatua, jugando con los sentidos como conducciones con sus correspondientes cerraduras, Condillac va abriendo y cerrando las entradas para mostrar que la sensación es el único cauce del conocimiento, que la atención es una sensación más fuerte que los otros, que la comparación es una doble atención, que la abstracción es una atención sobre una cualidad de un objeto, que la memoria es una sensación conservada, que todas las operaciones intelectuales son elaboraciones y combinaciones más o menos complejas de sensaciones, que el «yo» es sólo un conjunto de sensaciones presentes y conservadas... Así triunfaba la desustancialización, el fenomenismo, el relativismo descriptonista, esa «ciencia de las ideas», o ideología, que, a través de Helvétius y Cabanis, llegará a Destutt de Tracy y los «ideólogos», que la definieron como «ciencia que tiene por objeto el estudio de las ideas, o hechos de conciencia, de sus caracteres, de sus leyes, de sus relaciones con los signos y de su origen».

El espíritu devenía naturaleza: objeto natural de estudio según los procedimientos habituales en las ciencias naturales. El hecho de que Condillac no negara al «alma sujeto del conocimiento» debe tomarse hoy con precaución. Diderot en *El sueño de d'Alembert* y Cabanis en *Relaciones de lo físico y de lo moral*, le critican este residuo dualista: mente como lugar de los fenómenos y alma como sujeto agente del pensamiento. Diderot y Cabanis reducirían el alma al nombre que se da a un conjunto de operaciones naturales, del deseo al raciocinio. Es probable que Condillac, clérigo prudente, que logró un importante ejercicio filosófico de vanguardia sin tener problemas importantes con el poder eclesiástico, que más tarde prohibiría sus obras, hiciera algunas concesiones; es posible también ciertos residuos ideológicos. En cualquier caso, Diderot y Cabanis acusaban porque entendían que en filosofía se ha de ser radical y coherente, llegar al límite. Condillac había llegado y —les parecía— no quería reconocerlo. De todas formas, el empirismo había llegado al límite. Ahora se trataba de decidir el agente o los agentes de ese juego de imágenes, de ese espectáculo de las ideas. ¿Determinaciones biológicas? ¿Mo-

vimientos materiales físicos y fisiológicos? ¿Educación, leyes, costumbres...? O sea: materialismo biólogo en línea con Diderot y d'Holbach, un materialismo geométrico abstracto, como el de La Mettrie, o un materialismo sociólogo, como el de Helvétius y Cabanis. Lo importante, en todo caso, es que en ese problema se generaron debates y reflexiones que aportaron una página más a la historia de la filosofía.

3. PERDER EL MIEDO A LA VIDA

3.1. La otra ilustración

Junto a esa «ilustración» cuya filosofía se disuelve en la historia de las ideas, en la que los filósofos son ideólogos y el pensamiento crítica social y publicística..., en fin, frente a esa «ilustración» —real, que tuvo lugar, sin duda— ampliamente contemplada en las historias del pensamiento, intentamos resaltar otra, más filosófica, la cual tiene más credenciales para figurar en un trabajo como éste. Y se trata no de sostener que *bajo* la crítica social, las ideas pedagógicas, estéticas, económicas, etc., hay una filosofía no escrita, implícita, subyacente, lo cual nos parece trivial. Se trata, por el contrario, de mostrar que con una lectura atenta podemos encontrar, difuminadas en una amplia producción literaria de diversa temática, esos momentos en los que el pensamiento provoca una inflexión, rompe con el objeto inmediato que le da sentido e irrumpe en lo filosófico, es decir, toma tonalidades filosóficas. Momentos en que surge la desesperación y la consolación, en que aparece la desconfianza y el esfuerzo por creer; momentos, en definitiva, en los que el filósofo asume consciente y dramáticamente el terrible papel de poner orden en el mundo. Terrible tarea porque supone la clara conciencia de que ante él no hay nada, no hay ninguna autoridad, ni siquiera la de la *cosa*, en que apoyarse (debiendo así asumir la soledad del desierto como lugar donde hablar); y porque sabe que su decir nunca podrá ser legitimado desde fuera, basando toda su legitimidad en el vacío sobre el que se inscribe (debiendo así asumir la arbitrariedad del derecho de conquista).

En el siglo XVIII y, en particular, en la Ilustración, esos momentos del giro filosófico del discurso se producen siempre cuando el pen-

samiento se vuelve sobre sí mismo para contemplarse y siente la tentación de poseerse como objeto, es decir, cae en el hábito —y tiene su derecho— de cuestionar la posibilidad, de desautorizar lo dado, de pedir sus credenciales, su *razón de ser*. El pensamiento, la razón, ese sujeto que piensa, que monopoliza el orden racional, no reconoce a las cosas sino cuando comprueba de ellas su razón de existencia, al igual que el poder político-administrativo no reconoce a los individuos más que cuando comprueba su carnet de identidad, su *salvo-conducto*, es decir, su propio sello. En suma, el pensamiento, como el Poder, sólo reconocen lo suyo: la razón de ser del objeto, la ley respecto a la cual el hecho es caso, lo universal que permite al individuo poseer credenciales para ser reconocido, es decir, para *ser*.

Pues bien, cuando el pensamiento se mira a sí mismo y, en lugar de aceptarse como se ve, como cosa, pide a su imagen las credenciales, la razón de ser, su legitimidad, su profesión... comienza la filosofía. El saber, la ciencia, obra del sujeto pensante, que contienen sus huellas, su ley, su orden, quedan convertidas en *objetos* de reflexión, es decir, en figuras sospechosas de legitimidad. Y así comienza el proceso. Un proceso en el que el pensamiento es al mismo tiempo acusado, juez, abogado defensor y jurado, en una esquizofrenia asumida que se multiplica cuando, sobre la marcha, se pide —y se tiene derecho a ello— la legitimidad del juez, del fiscal..., pasando así a ser sospechosos, a ser acusados... El juego es infinito y el pensamiento se precipita en la sospecha: ningún *juicio* puede ser legítimo, pues siempre puede ejercerse la sospecha sobre las instancias (juez, jurado, fiscal...) que deben realizarlo.

¿Lo aprendieron de Hume? Aunque el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume no fuera muy conocido, lo cierto es que Hume mantuvo contacto epistolar con los núcleos ilustrados y que cuando visitó Francia mantuvo estrechos contactos con ellos. Además, es indiferente si el «racionalismo escéptico», como lo ha llamado Y. Belaval,¹ tiene una deuda directa con Hume o si, por el contrario, Hume no es más que uno de sus teorizadores en un movimiento de intercambios de ideas y de reflexión sobre las ciencias que constituye lo más destacado filosóficamente de la ilustración.

No podemos olvidar la brillante forma en que Hume había dise-

1. Y. BELAVAL: «Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau», *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 38, 1969-171, Genève, A. Julien, 1974.

ñado el problema filosófico.² El papel del filósofo es decir la legitimidad del saber, de las ciencias, para que éstas sirvan en la construcción del orden social y en el establecimiento de la conducta de los hombres cara a conseguir su mayor felicidad. La ciencia —la razón— debe guiar la vida práctica: fe en la razón, en el progreso, en el poder del hombre para, con la ciencia, construir un orden de vida que maximice el bienestar. Pero, al mismo tiempo, la *tentación filosófica*: la tendencia de la razón a mirarse a sí misma, su inevitable deseo de fundamentar y legitimar incluso al agente fundamentador y legitimador, es decir, a sí misma.

Tampoco podemos olvidar su melancolía, su sensación de vacío, de desierto, en aquellas páginas del «Apéndice» al Libro I, cuando hace un alto en el camino de la fundamentación, para valorar lo conseguido, y se encuentra con que tras de sí sólo va dejando una estela de duda, de inseguridad, de sospecha, sin más certeza que la conciencia en la imposibilidad de creer:

Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene, sin embargo, la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas y lleva, además, tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias (...).³

La mezquina condición, debilidad y desarrollo de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me lleva a la melancolía.⁴

Ahí, cuando se comprende que «no cabe sino elegir entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto»,⁵ palabras muy semejantes a las que usa Rousseau al afirmar que en el hombre desnaturalizado «sólo encontramos ya el deforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento que delira»;⁶ cuando se vive la sospecha

2. Véase nuestro ensayo «D. Hume: la sospecha de la filosofía», en *Filósofos y Filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

3. D. HUME: *Tratado de la Naturaleza Humana*, vol. I, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 415.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 420.

6. J.-J. ROUSSEAU: «Discurso sobre el origen de la desigualdad», en *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 141.

de que «cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales se destruye por completo»,⁷ entonces se lleva a la filosofía al límite y allí se le exige una *consolatio*. Pues, como dice Hume, y repitiéndolo una vez más, «si tengo que ser un estúpido, como con *certeza* lo son todos los que razonan o creen en algo, que mis tonterías sean por lo menos algo natural y agradable».

El hombre ilustrado, cuando llega el momento de desesperación, opta por la tercera vía, por la admitida por Fichte. Si éste forzaba a elegir entre materialismo e idealismo, entre reconocerse efecto, cosa, conjunto de determinaciones naturales o verse a sí mismo como subjetividad activa y libre que pone su determinación en el mundo, los ilustrados optaron por la compleja vía intermediaria del racionalismo escéptico. Desde ella podían reconocer la objetividad del mundo y la libertad del espíritu; mejor aún, podían tomar conciencia de la irrenunciable necesidad práctica —incluida la *práctica teórica*— de creer que el mundo es mundo objetivo y ordenado y que el sujeto es sujeto pensante y libre: «Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar esas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito y me cura de esa melancolía y de ese delirio filosófico. Yo como, echo una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas».⁸

Esa clara conciencia de que la filosofía es un drama, una representación teatral apasionante, un juego escenografiado que atrae irremisiblemente, domina en los ilustrados más lúcidos y en los momentos más lúcidos de los ilustrados: la filosofía como una ficción que es *ficción en sentido fuerte*, es decir, como algo que aparenta representar algo que no sabe qué es, ocultando su vacío, y como algo que se sabe ficción, juego escenografiado, representación ensimismada, sin pretender ocultar nada. Como ficción-ocultación conserva su misterio y ejerce su fascinante, irremisible atractivo, lo que arrastra a Hume a seguir filosofando: «Estos sentimientos surgen en mí de un modo natural en mi disposición presente, y si trato de

7. D. HUME: *Tratado de la Naturaleza Humana*, vol. I, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 419.

8. *Ibid.*, p. 421.

disiparlos dedicándome a otra tarea o divirtiéndome en otra cosa, siento que me perdería un placer: y éste es el origen de mi filosofía».⁹ Como ficción asumida, vaciada, permite mantener la pasión en el juego sin pretensión de trascendencia, de modo que sin dejar de ser radical, como exige el pensamiento para ser honesto y placentero, nadie desee ni se considere con derecho a oprimir a otro por sus ideas.

Tal es, a nuestro entender, el núcleo de la filosofía ilustrada. Como actividad, como «género», hay que vivirla radical y audazmente, declarando la hegemonía de la razón y retando al hombre a pensar, pues el pensamiento es el distintivo de su especie. Ahí, en la práctica filosófica, el filósofo debe preferir ver con sus ojos y pensar con su entendimiento a admitir la verdad de los sabios: pues la filosofía sólo produce placer cuando la realiza uno mismo, al igual que ocurre con los demás sentidos, siendo perverso el gozar contemplando el goce de los otros. Pero el poder de la filosofía y su derecho se acaban en el tiempo de juego. En la vida cotidiana hay que dar entrada al pacto, a los contratos, a la cortesía, el protocolo, el ritual...

No necesariamente ha de verse en ello contradicción, como vería Rousseau en nombre de la sinceridad, de la naturaleza, del ser uno mismo. Diderot reconocía que «el filósofo que da el precepto sin el ejemplo no cumple más que la mitad de su función», mostrando así su moral estoico-cristiana; pero en otros momentos reconocía que es preciso predicar a los otros todo cuanto es bueno y loable, sin tener en cuenta si uno mismo es incapaz o capaz de cumplirlo. Porque, en definitiva, «no es necesario juzgar a los hombres por sus acciones. Todos pueden decir lo que Medea: *video meliora proboque, deteriora sequor*».

Se destruye, pues, la ficción del proyecto filosófico: fundamentar una ciencia desde donde ordenar y dirigir la vida social cara a la máxima felicidad del individuo. El «es» queda alejado del «debe», el naturalismo deja ver su falacia. Por tanto, uno es el lugar del pensamiento teórico y otro el de conducta práctica. En éste la razón es democrática, contractualista, pactada y pactante; en aquél la razón es libre y soberana. Por un lado, pues, una razón teórica cuya voz es la ley y cuya función el orden; por otro lado, un equilibrio de fuerzas,

9. D. HUME: *Tratado de la Naturaleza Humana*, vol. I, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 423.

de posibilidades, de resultantes, de compromisos y hábitos, de prosaicas convenciones... que se aceptan como leyes y se llaman razonables. Hacia allá, la transparencia, la fuerza de las formas en cuyo hábitat el espíritu llega a encontrar placer; hacia acá, los obstáculos, las máscaras, los perfiles sin aristas... en cuyo paisaje logra maximizar su bienestar el cuerpo. Y por encima de todos la conciencia filosófica ilustrada, ese *racionalismo escéptico* que se burla de la falacia de la tradición judeo-cristiana que exige *coherencia y sinceridad*, que sonríe satisfecho al haber descubierto que la única manera de que pensar y vivir sean placenteros consiste en separar ambas actividades como dos juegos con reglas distintas que alternativamente se asumen. Y con ello no se mutila el derecho de la razón: ésta puede pensarlo todo sin límites ni sumisiones; si bien ya la vida no le pertenece.

En definitiva, la razón ha descubierto que nació para servir a la vida, para proporcionar placer al hombre y que la maximización de felicidad se sigue de esa renuncia a someterlo todo a *una* idea sin renunciar a esa idea. Descubierta su «razón de ser» y sabiéndose autora de una pluralidad de ideas y doctrinas igualmente legítimas, no puede sino aceptar ese «racionalismo escéptico». Como dice G. Gusdorf,¹⁰ en el XVIII nadie piensa que la religión —ni filosofía alguna, añadiríamos nosotros— justifique una guerra. La lección de la filosofía ilustrada es, pues, que no hay verdad alguna que legitime una muerte o un mal físico. La razón, pues, debe volverse escéptica para no ser perversa.

Esta cara de la ilustración, en la que se acentúa la sospecha respecto al optimismo ante la razón, en lo que se destaca la tolerancia frente al doctrinarismo abstracto, en la que se prima el sano pragmatismo en la vida práctica coexistente con el insobornable respeto a los principios en el ejercicio teórico en lugar de insistir en el ideologismo del progreso...; esta cara de la ilustración, decimos, no pretende sustituir a la otra, a la que ha resaltado la pasión por la luz, la confianza en el poder de la razón, la crítica filosófica como diseño de la revolución, etc. La bibliografía de calidad en este sentido es muy abundante.¹¹ Este momento histórico puede ser llamado justa-

10. Los volúmenes IV, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, y V, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, de *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, París, Payot, 1971-1972, son trabajos de gran riqueza contextualizadora.

11. Citemos el texto de E. CASSIRER: *La filosofía de la Ilustración*, México, F. C. E., 1969.

mente «edad de la razón» como hacen Sampson, Nicholson y muchos otros.¹² No obstante, una lectura atenta permite descubrir entre la irrefrenada afirmación de la razón esos momentos de sospecha, de escepticismo o de lucidez en sus hombres más significativos, como si su radical afirmación del poder y la libertad de la razón exigiera no someterse, no depender ni siquiera de lo que dicha razón pone como radical consecuencia. En el fondo, pues, y a medida que entran en la madurez intelectual, los ilustrados reconocerán que no hay razón para ser esclavo de nada, ni siquiera de los principios de la razón. Una cosa es el momento del juego, donde las reglas y principios se asumen para jugar, pues es en su aceptación, en la asunción de un límite, donde enraíza la posibilidad del placer (íntimamente ligado a la conciencia del poder de nuestra razón, de su fuerza, de su valor, de su libertad); y otra cosa es la sobrevivencia, la vida moral y civil, donde lo necesario aparecerá como razonable. El campo de la razón es el mundo de los posibles; el de la vida, el mundo de lo necesario.

Así se entiende un sorprendente pasaje de d'Alembert en el «Discurso Preliminar» a la *Enciclopedia*. Un pasaje que parece escaparse de su pluma de la concepción optimista en el saber, en la ciencia, en el progreso. Efectivamente, tras haber dedicado algunas páginas a decidir el origen y primeros desarrollos del conocimiento en base a la necesidad (conocimiento útil, subordinado a la sobrevivencia, dialéctica del trabajo...), d'Alembert dice: «El espíritu, acostumbrado a la meditación y ansioso por obtener de ella algún provecho, debió encontrar entonces una especie de beneficio en el descubrimiento de las propiedades únicamente curiosas de los cuerpos, descubrimiento que no conoce frontera alguna. En efecto, si muchos conocimientos agradables bastasen para consolar de la privación de una verdad útil, podría decirse que el estudio de la naturaleza, si bien nos niega lo necesario, al menos provee con profusión a nuestros placeres: es una especie de cosa superflua que suple, aunque muy imperfectamente, lo que nos falta. (...) Debemos, pues, numerosos conocimientos simplemente agradables a la desafortunada impotencia en la que nos encontramos de adquirir aquellos que más necesitamos. Otro motivo nos apoya en semejante trabajo; si bien la utilidad no es su objeto, puede ser, al menos, su pretexto. Nos basta con haber encontrado algunas veces una ventaja real en ciertos conocimientos, en los cua-

12. R. V. SAMPSON: *Progress in the Age of Reason*, Cambridge (Mass.) U. P., 1956; H. NICHOLSON: *The Age of Reason (1700-1789)*, Londres, Constable, 1969.

les no nos la esperábamos, para autorizarnos a considerar todas las investigaciones impulsadas por la pura curiosidad como capaces de sernos útiles un día». ¹³

El espíritu comienza en la necesidad; pensar es buscar algún fruto, algo útil; la razón está originariamente ligada a la sobrevivencia. Pero en su ejercicio la razón parece despegarse de esa primera función y acaba gustándole la búsqueda de lo curioso. Se comienza pensando para vivir, pero se acaba jugando a pensar. Mejor aún: se llega a un momento en que el pensar es puesto como vida placentera. Y si en el marco del pensar útil existían unos límites agobiantes, pues la razón debía estar estrechamente sometida a los objetos y a los fines en cuyo espacio se movía (por eso el saber útil avanza lentamente, penosamente, a lo largo de los avatares históricos), en el área del pensar libre, del mero ejercicio combinatorio como diría Leibniz, del establecimiento de correlaciones y asociaciones curiosas y posibles, en esa área no hay límites.

Y así, poco a poco, los pensamientos agradables que ahí se generan sustituyen parcial y progresivamente a los pensamientos útiles. Aunque con frecuencia no logremos la *verdad*, es decir, ese conocimiento de la naturaleza que, por reflejarla, permite aprovecharla, dominarla, utilizarla, esos subproductos, los pensamientos agradables, las representaciones posibles, compensan en buena parte. Y se llega a un nivel en el que «si la utilidad no es el objeto (del pensamiento), puede ser el pretexto». El hombre, parece insinuar d'Alembert, llega a su madurez cuando libera a su razón de su destino natural, cuando logra romper su sumisión al conocimiento útil para convertirse en instrumento creador. Es decir, el hombre deviene hombre cuando, además de valorar el pensamiento por sus efectos útiles en la sobrevivencia, comienza a valorarlos por su armonía, claridad, belleza, coherencia, riqueza... en las obras literarias, en las artes, en la filosofía... En ese momento el pensar deja de ser actividad subordinada para ser una práctica más de la vida, sin necesidad de legitimación, cuyo ejercicio proporciona placer. Por eso Hume, tras poner una radical duda sobre el valor de la filosofía para fundar el saber, no renuncia a la filosofía intuyendo que, si así lo hiciera, perdería uno de sus placeres.

En Voltaire, son aún más abundantes los momentos en que deja

13. Puede encontrarse edición castellana del «Discurso Preliminar» en Aguilar.

ver una concepción de la razón distinta a esa que la historia de la filosofía ha instaurado como prototipo de la racionalidad ilustrada. De todos es conocido que Voltaire ayudó poderosamente a la difusión de Locke, aunque sólo fuera por sus *Cartas filosóficas*.¹⁴ Pues bien, el joven Helvétius escribió a Voltaire, considerado en aquellos momentos como el ídolo de cuantos —como Helvétius— querían dedicar su vida a la literatura, y al que le ligaba una amistad de familias. Helvétius informaba a Voltaire de su sospecha de que el *Ensayo sobre el conocimiento humano* de Locke, especialmente desde las tesis del capítulo 21, libro II, era susceptible de una *lectura determinista*. El tema es especialmente atractivo. Hoy ya se acepta la existencia en Locke de *dos filosofías*¹⁵ cuya coexistencia sólo es posible por la ausencia de conciencia: una filosofía teorizadora del sujeto libre que fundamenta la teoría socio-política de Locke, inspiradora del liberalismo progresista; y una filosofía empirista que coherentemente desarrollada lleva a un materialismo social, es decir, que prima la determinación de lo social sobre el individuo, convirtiendo a éste, en el límite, en sistema de efectos. Pero en el siglo XVIII, en el que Locke aparece indiscutido, esa incoherencia está muy extendida: casi todos los ilustrados mantienen una filosofía políticamente de corte lockeano y casi todos reconocen el empirismo como teoría del conocimiento.

No obstante, Helvétius intuyó la contradicción; si el *Ensayo* de Locke podía ser leído en clave determinista, la filosofía del sujeto (sujeto moral, político, económico, epistemológico...) quedaba puesta en cuestión. En rigor, todos los valores y representaciones de la naciente ideología burguesa parecían incoherentes con el empirismo. La ideología del individualismo, de la libertad, de la diferencia legítima... quedaba amenazada de arbitraria ficción. Helvétius tal vez no había intuido todos estos efectos, como prueba el hecho de que su obra posterior, que radicaliza el empirismo en clave determinista, no le lleva a superar sus ideas político-sociales de corte ilustrado. Pero Marx sí lo entendería con claridad y así se explica que en la *Sagrada Familia*, cuando hace la genealogía del pensamiento socialista, ponga el materialismo francés como una de las fuentes doctri-

14. Edición castellana en Editora Nacional, Madrid, preparada por F. Savater.

15. Véase el trabajo de W. VON LEYDEN, editor de los *Essays on the Law of Nature* (Oxford, 1954): «La loi, la liberté et la prérogative dans la pensée politique de Locke», *Revue Philosophique de la France*, 1973.

nales dando especial relieve a Helvétius y poniendo en el origen a Locke. Este inspirador de las primeras Cartas y Constituciones, este reconocido padre del liberalismo, podía ser puesto por Marx en el origen del socialismo sólo porque Marx había comprendido los efectos de ese desarrollo posible del empirismo.

No creemos que Voltaire se inquietara al recibir la carta de Helvétius. Se limitó a darle una lección más: la lección del ilustrado maduro al discípulo apasionado: «No veo cómo su inteligente sistema (de Locke), según el cual no existen ideas innatas, puede ser más contrario que otros a esta libertad tan deseable, tan contestada y tal vez tan difícil de entender. Me parece que según todos los sistemas Dios puede haber concedido al hombre la facultad de poder escoger algunas veces según las ideas, de cualquier naturaleza que sean. He de confesar, en fin, que tras haber errado mucho en este laberinto, tras haber desenrollado mil veces el hilo, me atrevo a decir que *el bien de la sociedad exige que el hombre sea libre*. Todos nosotros nos comportamos según este principio y parece un poco extraño admitir en la práctica lo que rechazamos en la especulación. Comienzo, mi querido amigo, a dar más importancia a la felicidad (*bonheur*) de la vida que a una verdad; y si por desgracia el fatalismo fuese verdadero, no me adheriría a una verdad tan cruel. ¿Por qué el ser supremo, que me ha dado un intelecto para que pueda conocer, no habría de haberme concedido también un poco de libertad? Nosotros nos sentimos libres. ¿Habría Dios engañado a todos? *He vuelto al sentimiento tras haberme extraviado en el razonamiento*.¹⁶

La lección es muy clara: «el bien de la sociedad exige que el hombre sea libre». En ese supuesto todo el orden positivo-moral queda como arbitrario. ¿Qué derecho tiene uno —parece decir Voltaire— a destruir el fundamento, la ficción o convención, si se quiere, de la vida social? ¿Puede la razón garantizar otra vida? Por tanto, si la razón en nombre de sus reglas, de su coherencia, del respeto a sí misma, pone en peligro la felicidad..., vale la pena ser prudente. Voltaire comenzaba a amar más la felicidad que la verdad, aunque en la terrible crítica a las costumbres, vida y religión de su época hablaba en nombre de la razón y de su verdad. Voltaire, en definitiva, intuía que no hay razón para extraer *consecuencias* prácticas de la razón

16. B, 1368, VII, p. 30 de *Voltaire's Correspondance*, al cuidado de Th. Bertermann, Ginebra, 1953 ss., París, Pléiade, 1964.

teórica. Él no se irrita contra la idea de Helvétius; en el campo del pensar debe regir la libertad. Pero advierte del vicio de la razón teórica a imponerse en la vida práctica.

Los ilustrados no llegan a teorizar la distinción fenómeno-noúmeno, no llegan a clarificar la relación entre el orden de la necesidad y el de la libertad, entre el hombre como ser natural y el hombre como subjetividad pensante... Serían Kant, Fichte y los idealistas, quienes pondrían esta «tercera antinomia» en el centro de sus sistemas. No obstante, en los ilustrados está perfectamente apuntada la reflexión. Su alternativa persigue, como hemos dicho, esa conciencia de que en el saber rige lo racional y en la vida lo razonable. Conciencia, en definitiva, de que lo razonable es equilibrio necesario, maximalización, cálculo, ceremonial, y de que lo racional, en el fondo, no deja de ser un juego con reglas pactadas. Eso sí, aquí las reglas pueden mantenerse o cambiarse, como si se tratara de cambiar de juego.

Conciencia, en definitiva, de la impotencia de la razón para alcanzar lo absoluto, lo único que permitiría anteponer su ley a la felicidad. Si no es así, si la razón sólo construye espacios de orden y sentido sin más legitimidad que su armonía y su luz, reconociendo la arbitrariedad de su organización, ¿por qué aceptar su voz cuando amenaza destruir lo existente, negándolo en nombre de otro orden igualmente posible y arbitrario? La pregunta que se desprende es atractiva: ¿querían los ilustrados la revolución? Voltaire no. La ilustración, en general, no. Desde un racionalismo escéptico, la revolución no puede ser deseada. Desde esa posición filosófica necesariamente se da primacía a la «razón práctica». Voltaire lo reconocía explícitamente en la voz «*philosophie*» de su *Diccionario filosófico* (1765): «Filósofo, *aficionado al saber*, es decir, *a la verdad*. Todos los filósofos han tenido este doble carácter; ninguno, en la antigüedad, ha dejado de dar ejemplos de virtud a los hombres, y lecciones de verdades morales. Han podido equivocarse todos sobre la física; pero es tan poco necesaria para la orientación de la vida que los filósofos no la necesitaban. Han sido necesarios siglos para conocer una parte de las leyes de la naturaleza. Un día le es suficiente al sabio para conocer los deberes del hombre».

A su vez, en el artículo «*philosophe*» de la *Encyclopédie* se explicita el mismo sentimiento: «Nuestro filósofo no se cree en exilio en este mundo; no cree estar en país enemigo; quiere disfrutar, con sabia moderación, de los bienes que la naturaleza le ofrece; desea sentir placer con los demás: y para sentirlo hay que crearlo. Así,

pues, se esfuerza por concordar con aquellos con los que el azar o su elección le hacen vivir, y encuentra, al mismo tiempo, lo que le conviene: es un hombre honrado que quiere agradar y ser útil».

El filósofo es un hombre volcado a la vida civil, que sólo es feliz en la convivencia, en la relación con los otros; el filósofo busca el bienestar del individuo a través del bienestar social. La filosofía no se entiende como una pasión existencial, sino como un sano ejercicio de pensar. Lo que se juega en ella no es la verdad, lo absoluto o el sentido de la vida práctica; en ella, como una dimensión más de la vida humana, sólo se pone en juego el placer que puede proporcionar. Pues, como se dice en el artículo «*philosophie*» de la *Encyclopédie*, «un verdadero filósofo no ve a través de los ojos de otros; no se entrega más que a la convicción que nace de la evidencia. Es bastante difícil comprender cómo personas que tienen inteligencia (*esprit*) puedan preferir servirse de la inteligencia de los demás en la búsqueda de la verdad, antes que de la que Dios les ha dado. Sin duda proporciona infinitamente más placer y merece más honor conducirse con ojos propios que con los de los demás (...)».

Podríamos concluir esta reflexión con unas puntualizaciones adicionales. Nos parece defendible que en el *origen* de esa filosofía de la razón, de esa edad de la razón, se dan ya síntomas de una sospecha de la razón. El casi heroico esfuerzo por someterlo todo a la prueba de la legitimidad racional lleva ante ese mismo tribunal a la propia razón. Así, visto su límite, reconociéndose al mismo tiempo fuente de toda legitimidad e ilegítimable, desemboca en ese racionalismo escéptico en el que, en cuanto racionalismo, no se reconocen límites, ni sumisiones a la razón, y en cuanto escéptico, no se toma a sí mismo demasiado en serio.

Ahora bien, nos parece que esa sospecha no recae sólo sobre la razón, sino que recae igualmente sobre los otros conceptos que, como el de la razón, constituyen la matriz ideológica individualizadora del pensamiento ilustrado, tales como el *progreso*, la *libertad* y el *derecho*. El debate sobre el lujo manifiesta la frecuencia de esos celos; los textos de Rousseau, que coinciden en buena parte con la posición que Diderot mantiene en sus últimos escritos, resaltan la presencia de una clara sospecha en la libertad abstracta, puramente político-formal, y en un derecho que, como decía Rousseau, se lo inventaron quienes, habiendo conseguido por la fuerza su propiedad, y no pudiendo ya mantenerlo en el ejercicio del «derecho natural», ingeniarón las leyes, ese maravilloso mecanismo que sirve para que la

fuerza de todos sirva a unos pocos, para que éstos conserven legítimamente lo que consiguieron con la violencia.

La sospecha, pues, está en el origen. Pero también se duda de la conciencia de que había que seguir adelante. A nivel práctico, político, la defensa del progreso, de la libertad y del Estado de derecho eran reivindicaciones positivas, útiles y justas. Como lo era, a nivel filosófico, la defensa de la razón ante la hegemonía del oscurantismo, la superstición y la ignorancia. El filósofo ilustrado no podía legitimar la melancolía; a la desesperación o desconfianza instantáneas seguía una *consolatio*. Como decía Hume, seguiremos creyendo en la razón, confiando en ella, guiándonos por ella, pues la sabia naturaleza no ha dejado a la veleidad de nuestro entendimiento el poder decidir si debemos creer o no creer... incluso creer o no en él. El escepticismo queda como una nota de tristeza para el filósofo, que tiñe su arrogancia y le hace ser humilde al imponerle la idea de que la mejor de las filosofías no puede legitimar el dolor, el miedo, la opresión, la miseria... de los hombres.

Dos citas de Diderot nos sirven para acabar y, creemos, para ilustrar la idea sobre la que reflexionamos. En la primera, contra Dom Deschamps, se expone el utopismo de toda esperanza y cómo el radicalismo de la razón, al que tiene derecho, lleva a lo imposible: «¿Queréis que os cuente una curiosa paradoja? Se trata de que estoy convencido de que no puede haber verdadera felicidad para la especie humana más que en un estado social donde no haya ni rey, ni magistrados, ni curas, ni leyes, ni tuyo, ni mío, ni propiedad de la tierra, ni vicios, ni virtudes...; y este estado social es endiabladamente ideal».

En la segunda, contra Rousseau, se dice que en la vida práctica no hay lugar para el romanticismo, que el orden civil sólo puede decidirse por un cálculo; en definitiva, que la razón, el progreso, las libertades políticas, el derecho... dan más felicidad aunque se haya de pagar un precio: «¿Es el estado salvaje preferible al estado civil? Lo niego. No basta haberme demostrado que haya menos crímenes; sería necesario además demostrarme que hay *más felicidad*».

3.2. El espacio ilustrado

3.2.1. EL CONTEXTO

Dadas las características de esta filosofía conviene hacer una somera descripción del cuadro histórico en el que surge y sobre el que interviene. A nivel de la producción se está dando un rápido proceso de acumulación de capital, de consolidación del poder económico de la burguesía. Helvétius lo conocía bien, pues fue durante muchos años *férmier* real. Aunque la producción agraria sigue siendo dominante, se afirma el maquinismo y el comercio. La explotación colonial alcanza altas cotas de productividad y la alta burguesía financiero-comercial, en pacto con la monarquía, se hacen con las riendas del poder.

Ésta es la imagen que Diderot y Voltaire tienen de su tiempo:

La bondad de la materia prima será el principal factor de la superioridad de una manufactura sobre otra, junto con la destreza del trabajo y con su perfecta ejecución. La bondad de los materiales es cuestión de la atención, mientras la destreza o rapidez y la perfección del trabajo son solamente función de los obreros empleados. Cuando una fábrica tiene muchos obreros, cada fase de elaboración la ocupa un hombre distinto. Un operario ha seguido y seguirá por toda su vida haciendo una sola operación; otro obrero, otra; por eso cada una es cumplida bien y prontamente, y la mejor ejecución coincide con el mínimo costo. Por otra parte, el gusto y la destreza se perfeccionan indudablemente entre un gran número de obreros, puesto que cada uno intentará encontrar, combinar y construir formas que le permitan superar a sus compañeros, tales como tratamiento del material, ganar tiempo, progresar las técnicas (...) (Artículo «arte» de la *Encyclopédie*).

El comercio, que en Inglaterra ha enriquecido a los ciudadanos, ha contribuido a hacerles libres, y esta libertad a su vez ha fortalecido el comercio, de donde deriva la grandeza del Estado. Es el comercio el que poco a poco ha creado esa fuerza naval que hace a los ingleses dueños de los mares... La posteridad aprenderá con sorpresa tal vez que una pequeña isla, que de sí no posee más que un poco de plomo, de estaño, de lana... ha llegado a ser con su comercio suficientemente potente para enviar en 1773, simultáneamente, tres flotas a tres puntos del mundo: una a Gibraltar, plaza conquistada y mantenida bajo sus armas; otra a Porto Bello, para impedir al rey de España el disfrute de los tesoros de la India, y una tercera al mar Báltico, para impedir batirse a las potencias nórdicas. (*Cartas filosóficas*.)

Puede parecer un poco ingenua, pero reflejaba la época. Hay que decir que no todos tenían el mismo optimismo, y que ni siquiera estos autores muestran la misma firmeza en otros momentos. En cualquier caso, tienen conciencia de que el poder se basa en la riqueza y de que ésta es potenciada por el maquinismo y el comercio. Y, sobre todo, saben que ese progreso sólo es posible por la especialización, la modernización y cualificación técnica, por la ciencia, por el saber. En definitiva, por la *Razón*.

En el nivel político, aunque predomina la alternativa de «despotismo ilustrado», nueva versión del rey-filósofo, se teoriza constantemente el «liberalismo democrático». Los filósofos ilustrados, a pesar de su confianza en la razón, sienten que los privilegios, los particularismos, los lastres feudales y el oscurantismo en la vida civil ejercido por el fanatismo religioso no pueden vencerse sin la fuerza política. Han de depositar su confianza en un monarca ilustrado, han de esperar que la fuerza realice la razón. Aunque a veces surjan las sospechas, caso de Diderot, que tras sus esperanzas en Catalina de Rusia descubre el juego de los «déspotas» y acaba confesando que prefiere un déspota tirano que uno ilustrado, pues la servidumbre, cuando se ejerce con justicia, cordura, dulzura, etc., acaba anulando en el hombre el deseo de ser libre, y tal cosa es peor que la esclavitud.

En fin, ellos propiciaron y asistieron a la Declaración de los derechos del hombre en Filadelfia (1774); a la Declaración de independencia americana (1783); a la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (1789). Los filósofos los aplaudieron, pues ellos los habían reivindicado. Habían creado, incluso, sectas en pro de la igualdad de los negros. O sea, el «despotismo ilustrado» no les impedía defender alternativas que lo superaban.

En el dominio científico-técnico hay que resaltar algunos aspectos. Ciertamente, en el XVIII no se dan avances científicos tan espectaculares como en el XVII. D'Alembert, Lagrange, Buffon, Lavoisier... no tienen, sin rebajar su talla, la altura científica de Descartes, Fermat, Newton, Harvey, Malpighi, Boyle, Huygens... En cambio, el número de científicos ha crecido considerablemente, como el de laboratorios, jardines botánicos, academias científicas, etc. Se da un claro desplazamiento de las ciencias físico-matemáticas a las biológico-anropológicas. Este desplazamiento se reflejará de forma notoria en la filosofía, cosa a tener en cuenta.

En el XVII, la tarea de la filosofía parecía centrarse en la funda-

mentación filosófica del saber científico. Se preocupaban de establecer el orden de los conceptos y el método, buscaban legitimar y demostrar. En el XVIII la tarea principal de la filosofía es permitir que las ciencias avancen en los dominios de la vida. Si en el XVII toparon con la lectura teológica de los astros, con la imagen que la Biblia y el dogma habían trazado del Universo, pagando a alto precio el triunfo, ahora el conflicto se acentuaba. El origen de la vida, el de los fósiles, la explicación de la circulación de la sangre y otros muchos temas topaban directamente con el dogma. La tarea, pues, era la de vencer una resistencia ideológica. Si los del XVII podían defender su ciencia, sus teorías, recurriendo a argumentaciones racionales y a ciertas experiencias o criterios prácticos, en el XVIII esto era más complicado. Ni el microscopio ni el experimento parecían dar razones concluyentes. La filosofía, ahora, tuvo que atacar directa y abiertamente al dogma, debilitar su autoridad, para así fortalecer y posibilitar el avance de las ciencias. La expansión del mecanicismo a las ciencias de la vida se hizo posible por la batalla filosófica, no por los resultados efectivos; al contrario, sobre la marcha se veía cómo la inteligibilidad mecanicista, cartesiana o newtoniana, no servían para hacer la *Histoire Naturelle* de Buffon, aunque él declarara su vocación newtoniana en el preámbulo.

El cuadro ideológico en que surge la reflexión filosófica viene determinado por el proyecto de liberación. Se trata de liberar al hombre de todo tipo de tutelas y sumisiones. Este proyecto de liberación tiene efectos confusos en la filosofía, debidos especialmente a una concepción de la historia ambigua e incluso contradictoria. En un sentido, se dan los primeros pasos en una concepción materialista de la historia. La famosa «teoría de los climas», concreción de la tendencia a explicar la diversidad de costumbres e instituciones como efecto del medio geográfico, de las condiciones materiales de vida, tiene un fuerte arraigo en la época. Pero, con tanta o más frecuencia, se ve en las leyes, en el orden jurídico-político, el factor determinante de la vida civil, lo que les lleva a pensar que un hombre nuevo, razonable, moral, instruido, y una sociedad de nuevas costumbres, donde haya mayor justicia y amor entre los hombres, sólo pueden surgir si se cambian las leyes. Enraíza aquí el elemento de crítica humanista y moralista que apunta a la revolución. Ahora bien, simultáneamente, es una característica importantísima de la ilustración la creencia de que la educación es la base de toda reforma moral y política, de que sólo hombres educados, que se guían por la razón, que acceden al

placer de la ética y la estética, pueden organizar esa nueva sociedad y dar entrada a ese nuevo orden político.

Aunque puedan detectarse ambigüedades, aunque falte una visión totalizadora y dialéctica de la realidad social, aunque se tienda a poner sobre un factor (el medio geográfico, el orden político, la educación) toda la fuerza de la determinación, convirtiéndolo en *sujeto* de la historia y orientando a él todos los esfuerzos, lo cierto es que así se va perfilando una *idea de la historia* que en el XIX dará todos sus frutos. Poco a poco se afirma la creencia de que el orden social, opuesto al orden natural, es un producto del hombre y que, por tanto, tiene derecho a transformarlo, destruirlo, sustituirlo. Y, en general, en esa tarea de producción de lo social, se confía a la razón el papel más importante, aunque sólo fuera porque ahí, en el avance de la razón, tenía un claro papel que jugar.

La historia llega a ser para los ilustrados un largo combate entre «luces» y «sombras». Durante siglos la Razón ha sido una y otra vez obstaculizada y vencida, siendo la esclavitud, la servidumbre, las mil sumisiones y vejaciones del hombre, el oscurantismo, la ignorancia, el dogma, las manifestaciones de esa derrota. Pero, poco a poco, la Razón ha avanzado, los hombres han conseguido sacarle adelante, han logrado descubrirla, respetarla, fortalecerla. Ahora se está en la recta final; es el momento de la última batalla por llevar la razón a las ciencias, a la filosofía, al arte, a la moral, al derecho. El hombre estaría a un paso de conseguir establecerla como única autoridad, de vivir con ella y de ella: está a un paso de su liberación, pues la Razón es Libertad, es Justicia, es Bien, es Felicidad.

Esa razón está escrita en la naturaleza y para su posesión basta leer a ésta sin prejuicios, sin la presión del sentimiento, en el «silencio de las pasiones». Y, descubierta, basta trasplantarla a la vida civil, al orden moral y político. Por eso toda la filosofía ilustrada, como se ve en sus «sistemas», sigue en su reflexión este recorrido, de la naturaleza al orden político; por eso lo más característico de la filosofía ilustrada es que acostumbra a presentarse como una «filosofía de la naturaleza», como «sistema de la naturaleza».

El juego filosófico queda de este modo perfectamente reglado. Por un lado, la realidad natural, con su orden inscrito, con su Razón, accesible al hombre. Por otro, el hombre, equipado con su intelecto, capaz de leer la Razón en la naturaleza, capaz de conocer la Ley y, por tanto, capaz de trasplantarlos al orden social, a su vida privada y pública. Y así quedan dibujados los principales problemas: ¿Cómo

el hombre accede a la Razón, cómo llega a conocer la Ley y la verdad? ¿Cómo conciliar un hombre que es parte de la naturaleza, sometido a su determinación, con ese hombre-individuo libre, puesto fuera, capaz de acceder a la Ley y, por lo tanto, responsable de su conducta y de su vida?

Ya veremos el tratamiento de estos problemas. De momento resaltamos la insistencia de la Ilustración en definir el hombre libre, capaz de conocer la verdad y la justicia, de donde le viene el derecho a intervenir en la elaboración de la ley positiva y por lo cual es responsable moral y jurídicamente. El «entendimiento» es su instrumento, el que le otorga derechos y atribuye responsabilidades; un instrumento práctico, pues el conocimiento de la verdad está orientado a su utilización en la producción de bienestar, justicia y moralidad.

Hay, pues, una radical fe en el hombre. Su entendimiento, su «razón», puede y debe acceder al conocimiento de la Razón, del orden natural y social. Hay, incluso, el presupuesto más o menos implícito de que el uso concreto de la «razón», bien orientado al interés del individuo («bien orientado», calculando, ponderando y decidiendo racionalmente), realiza la Razón, realiza el bien público, contribuye al orden social. Este optimismo, de todas formas, está muy desigualmente repartido. En muchos casos esa fe en el hombre es simple conciencia de que no hay otra cosa en la que confiar.

Y, puesto que la tarea principal es la de racionalizar, el enemigo principal es todo aquello que limite la libertad del ejercicio de la Razón, lo que obligue a creer, lo que impida o determine el pensar. Con frecuencia, como sucede en algunas obras de Diderot, que en el fondo recogen los debates de las tertulias filosóficas, se abordan temas tan poco usuales en la filosofía como los referentes a la moralidad de la relación sexual entre hombres o mujeres y animales, o respecto al estatus ontológico de los supuestos híbridos que resultarían de tal unión; tales ocasiones nos ofrecen la oportunidad de acceder a los rasgos específicos de este momento de la filosofía sobre los que vale la pena reflexionar: su audacia para pensar sobre todo, sobre cualquier cosa, sobre la idea que surja en la discusión; su intuición de que si lo propio del hombre es conocer, más esencial es pensar sin limitaciones. Cualquier tema es bueno para pensar; lo importante es no poner ningún límite a la reflexión, que ningún prejuicio, autoridad o tópico marque el campo de lo razonable. Tal es la idea de los ilustrados respecto a la liberación de la razón que

les lleva, cuando la fatiga o el estancamiento del debate hace a éste improductivo, a aplazarlo para otro día, emplazándose a los protagonistas a que reflexionen sobre sus posiciones, busquen nuevas razones y vuelvan a la contienda en la próxima cita. Es esa manera de practicar la filosofía la que conviene tener muy en cuenta, pues ahí se esconden buena parte de las respuestas a las dificultades de interpretación y a la diversidad de valoraciones de este momento filosófico.

3.2.2. LOS LÍMITES

No es fácil acotar cronológicamente este momento de la filosofía francesa. Aunque en cualquier década aparecen obras que, como mínimo, tienen para el historiador el interés de expresar su tiempo, su miseria o su grandeza, puede afirmarse que desde los *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) de Fontenelle y la aparición del *Dictionnaire historique et critique* (1696) de Bayle, transcurre un largo período en el que la filosofía se reproduce monótona y oscuramente. El cartesianismo y los «movimientos libertinos» viven en los márgenes de la vida intelectual sin aportar un pensamiento filosófico atractivo ni innovador.

Si tuviéramos que elegir una fecha como inicio de esa filosofía ilustrada que dará sus más brillantes frutos en los círculos enciclopedistas tomaríamos la de 1732, en la que Maupertuis saca sus *Commentaires sur les principes de Newton*. Y no tanto por el valor en sí de la obra cuanto por su significado histórico. Maupertuis (y Voltaire, que propició una adaptación francesa de los *Principia* newtonianos y potenció su difusión) representa y simboliza la lucha por extender el mecanicismo newtoniano,¹⁷ frente al cartesiano dominante en Francia y bien protegido desde el importante centro de investigación y difusión que era la *Académie des Sciences* de París, donde Fontenelle, secretario perpetuo, no hacía concesiones. La confrontación entre cartesianismo y newtonismo en la Francia del XVIII cubre una importante página de la historia del pensamiento filosófico y científico,¹⁸ y Maupertuis será su primer protagonista. Maupertuis es un hombre

17. Véase sus *Cartas Filosóficas*, Madrid, Editora Nacional, 1976, especialmente las cartas XIV y XVI.

18. Véase BRUNET: *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle*, París, Blanchard, 1931.

injustamente olvidado, hasta el punto de que la mayor parte de su obra sigue perdida en archivos y castillos esperando su edición. Miembro de la *Académie*, tuvo la valentía de enfrentarse a su dirección y defender con constancia y altura las ventajas del newtonismo, llegando a hacer expediciones para medir el meridiano cuyos resultados, además del mérito especial de ser los más aproximados a los reales, servían para confirmar la teoría newtoniana. Federico II se lo llevaría a Berlín para organizar los programas de investigación de su Academia, donde mostró ser un científico radicalmente moderno e informado. Su *Discours sur l'homme* (1738) y su *Vénus physique* (1745) tuvieron un fuerte impacto en las décadas siguientes.¹⁹

Sería un error traducir la reacción antinewtoniana de los cartesianos como la posición regresiva y oscurantista. Por un lado, era un debate abierto, entre hombres de ciencia y filósofos, sin recurrir a criterios de autoridad ni a vetos institucionales, montado sobre la razón y la experiencia; por otro lado, si bien el principal obstáculo de la física cartesiana era la continuidad de la sustancia extensa, su no reconocimiento del vacío, lo cierto es que en este punto los cartesianos son un poco víctimas de su celo en la lucha contra las cualidades ocultas, contra las fuerzas mágico-ocultistas, contra toda sospecha de animismo. El movimiento —pensaban— tenía que transmitirse por contacto directo; el vacío exigiría pensar una acción a distancia, unas fuerzas que les recordaban aquellas simpatías y lugares naturales frente a los cuales se había construido la imagen mecanicista del universo. Con todo, y dados los resultados posteriores, los cartesianos dificultaban con su posición el desarrollo de las ciencias.

El mecanicismo geométrico y abstracto del cartesianismo hacía muy difícil el desarrollo de las ciencias de la vida. Maupertuis, aunque buen matemático, siendo uno de los primeros en desarrollar el cálculo estadístico, se orientaba al estudio de la naturaleza.²⁰ Y en ese campo, la tarea filosófica principal consistía en enriquecer la sustancia extensa cartesiana, pues desde una materia tan pobre, sin más cualidades que la extensión y las propiedades geométricas, se hacía impensable el proceso de génesis de la materia orgánica y de la vida. Él estará, junto con Diderot y Buffon, entre los primeros que

19. También su *Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc* (1744). Véase E. CALLOT: *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle*, París, Rivière, 1965.

20. La monografía más completa sobre Maupertuis sigue siendo la de P. BRUNET: *Maupertuis*, París, Blanchard, 1929.

comiencen a teorizar la «molécula orgánica», dotando a la materia de nuevas propiedades, como afinidad, memoria, etc., que permitiera explicar la regularidad y fijeza de los procesos biológicos.²¹ En esta línea, el newtonismo, aparte de las ventajas para la explicación mecánica, tenía el interés de haber dotado a la materia de *fuerza*. Por supuesto que la fuerza que Newton atribuía a la materia era insuficiente para los naturalistas; pero era un primer paso en la tarea de restituir a la materia mayor riqueza ontológica.

El momento de apogeo de esta filosofía acaba, en rigor, con la Restauración. Pero podemos poner una fecha simbólica en el 1800, año en que Maréchal publica su *Dictionnaire des athées*. Y ello porque el ateísmo filosófico es una tendencia presente con mayor o menor nitidez en esta filosofía y, sobre todo, porque es un tema constante de debate. El ateísmo orienta la reflexión sobre la naturaleza, la reflexión sobre el hombre y la reflexión política en cuanto ésta tiene como objetivo principal liberar la ley del dogma religioso, separar el Estado de la Iglesia, acabar con el poder político e intelectual del clero. Por ello, y porque así se cierra el siglo, el *Dictionnaire des athées* de Maréchal puede tomarse simbólicamente como cierre de una etapa.²²

A lo largo de estos setenta años se extiende una intensa producción filosófica no fácil de seleccionar y jerarquizar. Los hombres que las producen suelen ser más o menos valorados como literatos o divulgadores, pero escasamente como filósofos. Algunas razones ya han sido dadas: un nuevo estilo de filosofar, nuevas formas literarias de exponer el pensamiento, reflexiones de urgencia, obras discontinuas, antisistematicidad y una gran homogeneidad en los temas que convierten este pensamiento en terriblemente reiterativo, un tanto monótono y aparentemente falto de genialidad.

Pero una filosofía como ésta, que es hablada, que el medio escrito sigue al debate en los círculos intelectuales, que es casi una producción colectiva —el anonimato y la clandestinidad potencian este carácter—, en que los textos pasan antes por diversas manos que sugieren, corrigen, amplían, etc., difícilmente puede ser de otra manera. Por otro lado, una filosofía directa y abiertamente orientada a la intervención política y social, a cambiar las leyes y las costumbres,

21. Véase J. ROGER: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, París, Colin, 1971, pp. 468 y ss.

22. Sobre Maréchal, véase el documentado libro de MAURICE DOMMANGET: *Sylvain Maréchal, l'égalitaire, «l'homme sans Dieu»*, París, Spartacus, 1950.

necesariamente tenía que ser reiterativa, propagandista, cotidiana, pragmática y divulgadora. En fin, en esta época no hay ya cuatro o seis grandes cabezas que destacan sobre la escasez intelectual y que se convierten en protagonistas de la reflexión de varias décadas. Ello se debe a que la comunidad de científicos comienza a crecer considerablemente y la producción intelectual es bastante intensa y a que no son hombres que, amparados por la institución —la Orden o la Universidad—, crean su escuela. En realidad, es una pléyade de pensadores y científicos que trabajan, piensan, investigan diseminados, pero manteniendo una relación muy estrecha y un programa muy uniforme, efecto de las condiciones de la nueva organización de la producción del saber, de modo que la originalidad intelectual se reduce al mínimo. Sin menospreciar a un Buffon, a un Turgot o a un Diderot, figuras de incuestionable relieve, podría pensarse que la mejor manera de tratar el pensamiento de esta etapa sería considerándolo como anónimo y colectivo. Y en gran medida así lo entendían, como lo prueba el hecho de que, en vida de Diderot, una edición de sus obras incluyera trabajos de otros sin que él protestara ni por haberse realizado la edición sin su consentimiento ni por —lo que es más sorprendente— habersele atribuido obras ajenas.

Estas reflexiones, que pretenden sugerir que cada filosofía debe leerse teniendo en cuenta su estilo, su manera de ser producida, su subsuelo social e institucional, no nos evitará subrayar algunos autores y obras que, a título de información, pueden condensar la producción filosófica de este momento. Obras que se extienden a lo largo de los cuarenta, que ganan densidad y radicalismo en los sesenta y que atraviesan los agitados años de la revolución francesa. Obras de hombres como Condillac, cuyos *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), *Traité des systèmes* (1749), *Traité des sensations* (1754) y *Traité des animaux* (1755), *Cours d'Études* (1755) y *Logique* (1780) prolongan y radicalizan el análisis empirista lockeano que será la base constante de la epistemología de esta filosofía; o como Diderot, que junto a sus artículos de historia de la filosofía en la *Encyclopédie* (por referirnos sólo a lo filosófico) nos dejó sus *Pensées philosophiques* (1746); *Lettre sur les aveugles* (1748); *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754); *Le Rêve de d'Alembert* (1796) o las famosas *Réfutation d'Helvétius* y *Commentaire de la «Lettre sur l'homme» de Hemsterhuis*, ambas de 1754, a lo largo de cuyas obras nos deja todo un proceso de definición de una filosofía materialista encajada en los límites que el respeto a la ciencia le exigía y orien-

tada a resolver el problema de la libertad del hombre una vez situado en el orden causal de la naturaleza.²³

Voltaire, espíritu sutil, fino crítico racionalista, si no fue un filósofo en sentido fuerte, supo mantener un diálogo audaz y profundo con todas las corrientes filosóficas de su tiempo. Trabajos como el *Candide* (1759), *Traité sur la tolérance* (1763), etc., están llenos de reflexiones filosóficas. Las *Lettres philosophiques* (1734) y el *Dictionnaire philosophique* (1764), constituyen una fina reflexión sobre filosofía, moral, cultura, historia...²⁴

Todo un monumento de filosofía «en estado práctico» lo constituye la magnífica obra de Buffon, *Histoire Naturelle*,²⁵ publicada a partir de 1749, y que expresa una concepción de la historia, de la ciencia, de la naturaleza, de la vida y del hombre que la convierte en una de las mejores concreciones de la filosofía materialista ilustrada.

Cabe también destacar en el campo de la biología a Robinet, que sigue la orientación de Buffon, en su obra *De la Nature* (1761-1765).²⁶ De todas formas, dentro de estas obras no específicamente filosóficas, la categoría de la *Histoire Naturelle* de Buffon posiblemente sólo sea superada por la *Encyclopédie* de d'Alembert y de Diderot, aunque éste fue quien sin desfallecimiento supo llegar hasta el final y quien cargó con la mayor parte de la redacción y la dirección. La *Encyclopédie*, publicada desde 1751, y que en 1752 recibió ya su primera condena, es una obra colectiva, que aglutinó a varias decenas de científicos e intelectuales relevantes del momento. Aparte de sus numerosos artículos de filosofía, historia de la filosofía, lógica, moral, etc., toda ella constituye una manera de entender la práctica científica y condensa la posición del movimiento enciclopedista ante los más diversos problemas: políticos, teológicos, técnicos, económicos, etc.²⁷

23. Una cuidada edición de las *Œuvres Philosophiques* de DIDEROT, a cargo de P. Vernière, se encuentra en la editorial Garnier de París.

24. De las *Cartas filosóficas*, el texto más interesante de Voltaire desde el punto de vista del historiador de la filosofía, hay traducción castellana en Madrid, a cargo de F. Savater.

25. Una edición de las *Œuvres Philosophiques* de BUFFON se encuentra en P. U. F., 1954. J. ROGER (*Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, París, Colin, 1971, cap. II, parte III) ha contribuido en gran medida a revitalizar el interés filosófico de la obra de Buffon.

26. Véase J. EHRARD: *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, París, S.E.V.P.E.N., 1963.

27. Una edición de los artículos de historia de la filosofía de la *Encyclopédie* está en vías de edición en Editora Nacional, de Madrid, con un estudio introductorio a nuestro cargo.

Otras muchas obras deberían ser citadas pues, como hemos dicho, un rasgo de este momento del XVIII francés es su manera nueva de entender lo filosófico, no tanto como un campo de problemas más o menos acotados sino como una forma de tratar los diversos problemas de los diversos campos. En este sentido, filosófico es el pensamiento fisiócrata, como pone de relieve Turgot incluso en obras de economía política, como su *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766); filosóficas son las reflexiones historicosociales como *L'esprit des lois* (1748) de Montesquieu y el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1749) de Condorcet.

Limitándonos a los trabajos convencionalmente filosóficos, y sólo a los que tuvieron mayor resonancia en su tiempo, es necesario citar el «Discours Préliminaire» de la *Encyclopédie* (1751) y el *Essai sur les éléments de la philosophie* (1759) de d'Alembert. Este ilustrado, buen matemático, que siempre mantuvo cierta distancia respecto a las tertulias filosóficas más radicales en cuestiones de religión y política, es un buen ejemplo del injusto olvido que sobre todo este movimiento ha tenido la historia de la filosofía.

Dos filósofos malditos en el siglo de los filósofos y en los momentos en que ser «filósofo» quería decir ser sospechoso y peligroso, fueron Helvétius y d'Holbach. Los dos con título de nobleza, los dos con cuantiosa fortuna que aprovecharon para constituir, en sus respectivas residencias, dos *coteries*, dos tertulias, dos centros de reunión, discusión e intervención intelectual en su tiempo. Sus obras atrajeron la censura de forma especial. El parlamento, el rey, el arzobispo de París, el papa, la Sorbona... todos se apresuraron a condenar y decretar el secuestro y quema de sus obras como especialmente peligrosas. El *De l'Esprit* (1758) de Helvétius,²⁸ aunque se publicó anónimo, como era habitual, levantó tanto escándalo que fue posible descubrir al autor, quien sólo se salvó por sus fuertes influencias y por haber aceptado la pública renuncia a sus tesis. Su otra gran obra, *De l'Homme* (1773), se publicará póstuma. La obra de d'Holbach, en cambio, fue mucho más abundante. Sin contar varios cientos de artículos científicos en la *Encyclopédie*, dejando aparte una sorprendente tarea traductora (lo mejor de la ciencia alemana, textos del deísmo inglés, Hobbes, Tolland, Hume, Swift...), así como

28. La edición castellana puede encontrarse en Editora Nacional, Madrid, 1983, con un estudio nuestro sobre Helvétius.

la reedición de textos clandestinos, su obra filosófica creadora es de por sí voluminosa. *Le Christianisme dévoilé* (1767), *Le Système de la Nature* (1770), *Le Système Social* (1773), *La Politique Naturelle* (1773), *La Morale Universelle* (1776), *Ethocratie* (1776)... constituyen la parte más importante de su producción.²⁹

Otro «maldito» que precede a Helvétius y d'Holbach en el camino del materialismo fue La Mettrie, quien, desterrado de Francia, e incluso de Holanda, encontró asilo junto a Federico II de Prusia. Su célebre obra *L'Homme-Machine* (1748) desarrolla, a partir de Descartes, las tesis materialistas en toda su extensión. La Mettrie también compuso *L'Homme-Plante* (1748), *Discours sur le Bonheur* (1748), *L'Art de Jouir* (1751), etc.³⁰

Hemos de citar también a Mably, Morelly, Dom Deschamps, Meslier, Cabanis y otros muchos.³¹ Pero acabamos recordando a Rousseau, uno de los filósofos más polémicos de su tiempo, marginal y central al mismo tiempo, en el debate de las luces, y cuya obra aún nos asombra por su riqueza. Rousseau conquistó el mundo de las letras con su *Discours sur les sciences et les arts* (1750), premiado por la *Académie de Dijon*, para continuar su reflexión con el *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), *Le Contrat Social* (1760), con las famosas cartas (*Lettre sur la musique française*, 1753; *Lettre à Voltaire sur la Providence*, 1756; *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, 1758; *Lettre à Malesherbes*, 1762; *Lettres de la Montagne*, 1764; *Lettre sur la législation de la Corse*, 1765), y una atractiva obra literaria, llena de reflexiones antropológicas y filosóficas, como *La Nouvelle Héloïse* (1761), *Emile* (1762), *Confessions* (1770), *Dialogues* (1776), *Rêveries* (1778); obras que merecen un mejor trato por la historia de la filosofía, que parece haber aceptado su apropiación por la historia de la literatura.³²

29. La edición castellana de *El Sistema de la Naturaleza*, con una extensa introducción sobre el autor y la obra, ha sido publicada por Editora Nacional, de Madrid, 1982, a nuestro cuidado.

30. Véase A. VARTANIAN: «Le philosophe selon La Mettrie», en *Dix-huitième siècle*, núm. 2, 196.

31. Morelly ha sido sacado del olvido gracias al texto de N. WAGNER: *Morelly le méconnu des lumières*, París, Klincksieck, 1978. Otros muchos no han tenido tanta suerte hasta el momento.

32. Sobre la historiografía filosófica de Rousseau, véase nuestro «Rousseau, el lenguaje del poder» (II. Apéndice Biobibliográfico) en *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

3.3. Del miedo a la felicidad

El objetivo constante de la filosofía ilustrada es pensar el hombre, teorizar su libertad, su derecho, su lugar en el universo. Tal objetivo pone como tareas fundamentales definir: su «ser natural», su relación con la naturaleza; su «ser social», su relación con los demás hombres; y su «ser moral», su relación con lo racional y, por lo tanto, el tema de la religión. Naturaleza, sociedad y religión son los tres grandes objetos de esta filosofía y cada uno tiene su interés. Es difícil establecer cuál es el más presente; en el fondo, ni siquiera pueden separarse. La religión, bien sea en el esfuerzo por definir un nuevo tipo de religiosidad, la «religión natural», y un nuevo Dios desantropomorfizado y reducido a «orden del universo», bien sea en el intento de explicar el surgimiento histórico de las creencias religiosas y su relación con la ignorancia y con el poder, atraviesa constantemente el discurso ilustrado. La sociedad, por su parte, es el objetivo práctico, casi una obsesión. Unas veces, como crítica a su ser histórico, a sus formas concretas, distanciadas y negadoras de la razón; otras, como objeto a construir, como modelo a teorizar y realizar; pero siempre ligada a la idea de que el hombre alcanza su perfección como ciudadano y su felicidad en la utilidad pública. La naturaleza es, en fin, el punto de partida de la reflexión. Desde ella se define al hombre, a Dios, a la sociedad y hasta el arte y la moral. Por ello el estudio de la filosofía ilustrada ha de partir de la naturaleza, pero sin olvidar que el objetivo irrenunciable de esta filosofía es pensar el hombre. Las reglas de la argumentación están perfectamente fijadas: poner una teoría de la naturaleza, que incluye como parte y fundamento una teoría de la naturaleza humana, pero desde aquí poder decidir qué podemos conocer y cómo podemos ser felices, es decir, una teoría del conocimiento y una ética que, en definitiva, se resuelve en una ciencia de la legislación, supremo saber cuyo fin es *educar* al hombre.

3.3.1. LOS FILÓSOFOS CLANDESTINOS

Diderot acaba sus *Eléments de physiologie* con esta reflexión que resume el sentir de los filósofos: «Sólo hay una virtud: la justicia; un deber: ser feliz; un corolario: no despreciar la vida y no temer

a la muerte». La filosofía por primera vez es una toma de posición militante. Se habla en la época del «partido de los filósofos», como opción demarcada y enfrentada a la ortodoxia. El panfleto anónimo *Le philosophe*, que en copias manuscritas se difunde por tertulias y cafés,³³ o la crítica punzante del *Militaire Philosophe* no ofrecen coherencia teórica, pero sí dibujan una *actitud*, la actitud de los filósofos, necesariamente entregados a la crítica de la religión (al menos en sus formas institucionales) y del orden social vigente. Crítica radical y, por tanto, llevada a cabo clandestinamente.

Pero esta literatura clandestina, que merece más atención que la hasta ahora conseguida de la historia de la filosofía,³⁴ hunde sus raíces en la filosofía reconocida. Libertinos como Fréret³⁵ son indudablemente cartesianos. El cartesianismo había sido sospechoso en el xvii, llegando a estar perseguido por la ortodoxia. Posteriormente fue usado en apoyo de las tesis centrales de la teología: existencia de Dios y espiritualidad e inmortalidad del alma. No obstante, el *uso crítico* del cartesianismo, como filosofía racionalista que separa radicalmente fe y razón, que defiende una ciencia exclusivamente racional y, por tanto, mecanicista, sin dar cabida a las causas finales, se mantuvo entre los filósofos. Ese cartesianismo llevaba, en el límite, el materialismo. O, por lo menos, abría su camino.

También Spinoza alimentaría la inspiración de la filosofía clandestina. Fue su *Tractatus theologico-politicus* el que mayor difusión tuvo, siendo especialmente valorado como modelo de crítica sistemática de los textos sagrados y de los milagros y las profecías en apoyo de la revelación. Además, el spinozismo reforzaba la idea de la sustancia única, principio fundamental del materialismo de este siglo. El *Essai de méthaphysique dans les principes de B. de Spinoza*, del conde de Boulainvilliers, se difundió manuscrito en las primeras décadas del siglo hasta que en 1731 fue publicado con el título *Réfutation de Spinoza*. En él se afirma el *Deus sive Natura* spinoziano sin la menor ambigüedad, y de esta identidad entre Dios y Natura-

33. Posiblemente sea de Dumarsais. Luego sería en la voz «*philosophe*» de la *Encyclopédie*. Véase H. DIECKMANN: *Le Philosophe*, St. Louis, Washington University Studies, 1948.

34. Véase A. ADAM: *Le Mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, París, S.E.D.E.S., 1967; I. O. WADE: *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France, from 1700 to 1750*, Princeton U. P., 1938.

35. Véase R. SIMON: «Nicolas Fréret, académicien», en *Studies on Voltaire and eighteenth century*, t. XVII, Ginebra.

leza se saca la conclusión de que todo cuanto se ha pensado respecto a un Dios, ser soberano y perfecto, al que se debe amor, obediencia y culto, un Dios creador del mundo y juez de las acciones de los hombres..., todas esas ideas pierden su sentido. El hombre se ve por primera vez libre y solo. No hay razón para temer a la muerte; sólo se salva la virtud de la justicia, ello al ser considerada como condición de posibilidad de un orden social en que se consigue realizar el único deber: ser feliz.

Spinoza, el naturalismo renacentista y el materialismo clásico aparecen en complicado y fecundo amalgama en textos anónimos como *Esprit de Spinoza* (o *Traité des trois imposteurs*) y *Jordanus Brunus Redivivus*.

Pero también estaba presente Newton, cuyas obras e ideas se difunden desde 1730, gracias a los esfuerzos de Voltaire y Maupertuis, Locke, John Toland (cuyo *Pantheisticon* circulaba manuscrito desde 1720) y todo el deísmo inglés.³⁶

El objetivo preferido de la crítica filosófica clandestina era la religión; los frentes del debate eran el tema de los milagros, los mártires, las profecías y los textos sagrados, es decir, todo aquello que se utilizaba como autoridad para defender la legitimidad de la revelación. El *Militaire philosophe* (1706-1710) suele resaltar la sangre que ha costado a la humanidad la conservación y expansión del cristianismo a lo largo de la historia. Textos como el *Abrégé d'histoire ancienne* de Boulainvilliers, el *Examen de la religion* de Dumasais, las *Opinions des Anciens sur les Juifs* de Mirabaud, así como el *Théophrastus Redivivus* (de mediados del siglo XVII) insisten en las mismas críticas. La *Lettre de Trasybule à Leucippe* de Fréret, uno de los textos clandestinos de mayor calidad, se sitúa sin vacilaciones en una línea materialista y atea, destacándose del teísmo que abunda en el seno de estos núcleos: «Yo soporto sin dolor el vacío que los teístas creen rellenar con la suposición de una causa inteligente, infinita en duración, en fuerza, en propiedades y en acciones». No hay razón para temer a la muerte.

No obstante, esta literatura gana profundidad y calor en la breve obra de Jean Meslier, el «cura rojo». Meslier no es un erudito, al contrario de muchos autores de textos clandestinos, que eran brillan-

36. D'Holbach fue quien más esfuerzos desplegó, y con mayor eficacia, para editar y difundir las ideas de éstos y otros muchos autores. Véase nuestra «Introducción» a la edición castellana del *Sistema de la Naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1983.

tes académicos; Meslier fue un simple cura rural que en la ancianidad, casi ciego, cuando sólo esperaba la muerte, cuando ya nada tenía que temer, se decide a redactar la *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier* para contarnos en ella, sin altura literaria pero con la fuerza del testimonio, lo que había aprendido de la vida. Había aprendido nada menos que esto: el pueblo debe ser ateo y materialista, la religión sirve para someter al pueblo, éste necesita la revolución armada contra la alianza del clero, de la aristocracia terrateniente y de la burguesía burocrática, coaligadas todas para mantenerlo oprimido, expoliado e ignorante. En el horizonte, la igualdad y comunidad de bienes y la educación materialista.

Más de cien copias circulaban por París. Voltaire hizo publicar un *Extrait* (1762), eliminando del texto los contenidos revolucionarios y materialistas, dejando así un Meslier deísta, crítico del clero, de los grandes vicios, de las grandes injusticias, pero sin la fuerza dramática de un discurso que dice al pueblo, especialmente a los campesinos, que si quieren salir de su eterna miseria deben levantarse en armas, liberarse ellos mismos de sus dominadores y de sus educadores.³⁷

3.3.2. MONTESQUIEU Y VOLTAIRE

Montesquieu no es un filósofo *tout court*. Actualmente se le incluye en las historias de las ideas politicosociales, pero es marginado de la filosofía. En sus días, aunque colaborara en la *Encyclopédie* —es importante su artículo «*goût*»— los medios filosóficos, de Voltaire a Helvétius y Condorcet, le acusaban de excesivamente conciliador y tolerante con los prejuicios. Pero su *Espíritu de las Leyes* está lleno de ricas reflexiones filosóficas y, además, protagonizó importantes reflexiones, abriendo así las puertas a la filosofía moderna de la historia. Por ello debemos hacerle aquí un pequeño hueco.

La tesis que rige la obra es que la diversidad histórica de sociedades civiles no es algo contingente, azaroso, sino que responde a leyes. Encontrar esas leyes es tarea de la ciencia; en el siglo XVIII es tarea de la filosofía. Buscar las leyes que den cuenta de la diversidad empírica de las sociedades; es decir, poner la razón en lo social.

37. Véase M. DOMMANGET: *Le curé Meslier*, París, Julliard, 1965; AA. VV.: *Études sur le Curé Meslier*, París, Lavreuil, 1966 (actas del colegio internacional de 1964 en Aix-en-Provence). Una edición crítica del *Testament* se encuentra en Editions Anthropos, de París.

El orden social y las leyes que lo configuran deben ser *relativos* «a lo físico del país»; es decir, «el clima frío, caluroso o templado; a la calidad de la tierra, a su situación, a su extensión, al género de vida de los pueblos agricultores, cazadores o pastoreadores» (...), pero también debe ser *relativo* «al grado de libertad que la Constitución concede, a la religión de los habitantes, a su inclinación, a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus maneras (...)». Todo ello constituye el *espíritu* de las leyes vigentes en una sociedad. El filósofo debe sistematizar y describir ese «espíritu», es decir, establecer la relación de tales leyes positivas con todos esos factores. Por encima del valor concreto del análisis de Montesquieu, es resaltable que por primera vez de forma clara y extensa se pone la ley como efecto relativo a factores externos, superando así la fase especulativa de la reflexión social en la cual el valor de las leyes se decidía desde principios filosóficos y teológicos.

La obra de Montesquieu es uno de los primeros pasos en ese camino hacia la autoconciencia de la filosofía de la historia que inaugura la Ilustración. El establecimiento de las *leyes causales* que rigen la aparición, vigencia, aceptación, crisis, sustitución... de las *leyes positivas* ayuda al surgimiento de la conciencia histórica de la sociedad. Como, además, si bien Montesquieu acentúa a veces la determinación de lo físico, en otras subraya la dependencia de las costumbres respecto al tipo de gobierno o la de éste respecto a las condiciones económicas, el texto de *L'Esprit des Lois* constituye un gran paso del espíritu en su camino hacia la conciencia de sí. Pues la obra es, a su manera, una fenomenología del espíritu, del *esprit général*, como concepto que permite hacer inteligible el devenir político-social de las sociedades. Sin entrar en los límites de su reflexión ni en la huella conservadora que aparece en el diseño de sus preferencias políticas, el texto de Montesquieu debe valorarse frente a la política providencialista de Bossuet. Frente a ella, vigente en la doctrina oficial, la reflexión de Montesquieu deja ver su lado de progreso, su dimensión ilustrada.³⁸

Voltaire es, con Diderot, una de las dos cabezas más lúcidas de la Ilustración. Su *Traité de métaphysique*, *Le Philosophe ignorant*, *Tout en Dieu*, *Commentaire sur Malebranche*, *Il faut prendre un parti*, *De l'Ame*, *Dictionnaire philosophique*, *Lettres philosophiques*... son

38. Las *Œuvres Complètes* de Montesquieu se encuentran en Ed. Seuil (París, 1964). Un estudio de conjunto es el de R. SHACKLETON: *Montesquieu, A critical biography*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

suficientes para merecer un lugar, que hasta ahora se le ha regateado, en la historia de la filosofía. Curiosamente, ha sido su colosal obra literaria —por cierto, muy filosófica, como su *Candide*— la que, eclipsando sus textos convencionalmente filosóficos, ha contribuido a ese relegamiento.

Pero Voltaire es un filósofo. Un filósofo al estilo del XVIII francés, al estilo de su época, pero filósofo al fin y al cabo. Y un filósofo doctrinario, militante y de terrible constancia. En Voltaire no hay fases, no hay épocas. Sus tesis, de que Dios existe, de que existe el mal, de que el alma inmortal no existe y de que la libertad existe, configuran un pensamiento, una metafísica que determina todas sus reflexiones filosóficas. Tesis aparentemente contradictorias, inaceptables en su conjunto desde el marco filosófico tradicional, pero comprensibles desde el espíritu ilustrado. La existencia de Dios es necesaria, seguida por la razón para poder dar cuenta del orden del universo, del majestuoso espectáculo de la naturaleza. La razón humana exige una Razón, una causa ontológica, un principio de orden y armonía, un «arquitecto divino del universo». Y pone a Dios como necesario. De la misma manera que pone la libertad como condición práctica de la vida social. En cambio, esa misma razón exige un alma espiritual e inmortal. Aunque tal hipótesis, fundamento de la religión, puede ser útil para el pueblo, es estéril para el filósofo, capaz de regir su vida por una moralidad racional que no necesita del castigo ni del premio, de la esperanza o del miedo.

Para Voltaire, hay una pregunta que una y otra vez se formula en sus obras: ¿Por qué existe el mal? Una y otra vez hace decir a Pangloss, en su *Candide*, que este mundo es «el mejor de los mundos posibles». Es Leibniz o Wolff, quienes hablan por boca de Pangloss, en sus tesis de que la providencia sólo permite aquellos males de los cuales se deriva algún bien. Pero, si es así, si el mal es puesto por Dios para generar un bien, la doctrina de la caída del pecado, es falsa, en el sentido que se le ha otorgado. La caída de la naturaleza humana es una pseudocaída para un bien superior. Pangloss dirá, en consecuencia, que la naturaleza humana se ha corrompido, que no necesita redención... La Inquisición se encarga de acallar la voz de Pangloss.

En cualquier caso, la naturaleza humana no arrastra el lastre de una caída en su origen, no está negada por una degeneración absoluta. Hay razones para el optimismo: corresponde al hombre tejer su historia, elevarse en el cultivo de lo racional o hundirse en la miseria

de la ignorancia. Se abandona así el planteamiento trágico, pascaliano, del hombre como esfuerzo imposible por trascenderse, por acceder a la virtud, a la verdad, al bien, a la felicidad. Voltaire es el anti-Pascal.

El optimismo humanista que se desprende de estas tesis es un tanto compensado por la intuición de los límites de la razón humana. Se ha puesto al hombre como ser racional y libre, condenado a tejer su destino, potencialmente capaz de acceder a su autocontrol; pero esa conclusión racional no puede silenciar la voz de la experiencia que pone constantemente de relieve la imposibilidad *real* del hombre para ese ascenso. Su *Essai sur le mœurs*, una magnífica reflexión histórica sobre la cultura, refleja ese escepticismo al que parece condenado el ilustrado maduro. Su *Poème sur le désastre de Lisbonne*, en el mismo tono, dibuja ya la posición resultante: estamos condenados a la ilusión, a la esperanza, a poner la utopía en el futuro, cuando sólo aparecen razones para el pesimismo. Estamos naturalmente condenados a esa ficción; además, la razón ha aprendido que esa ficción necesaria es más eficaz que el pesimismo; que esas utopías expresan la libertad del hombre, su derecho a poseerse a sí mismo; que, en fin, así ejerce su acción y pone, en lo posible, su determinación en la historia.

3.4. El debate sobre la educación

3.4.1. HELVÉTIUS: LA FABRICACIÓN DEL «CIUDADANO»

Ya hemos hecho referencia a la carta de Helvétius a Voltaire donde aquél sugiere la posibilidad de un desarrollo determinista del *Ensayo* lockeano. Esa idea la llevó a cabo en dos obras, *De l'Esprit* y *De l'Homme*, que realizan la síntesis del cartesianismo y del empirismo, abriendo así la puerta del materialismo moderno. Helvétius redujo a una sola facultad, la *sensibilidad*, todas las operaciones del entendimiento, de la percepción, a la atención, la memoria, el juicio... Además, pensó la *sensación* como efecto del medio externo: «somos únicamente lo que nos hacen ser los objetos que nos rodean». Pero este conductismo fue equilibrado y completado por una teoría de las pasiones como ciencia del hombre. Las pasiones, derivadas de las *sen-*

saciones (aspecto práctico de las mismas señalado por Condillac), es decir, agitadas por el medio material, determinan la conducta del hombre, la acción social. Por tanto, el hombre no se guía por la razón, ni persigue la verdad o la justicia. Porque su interés tiende a maximizar el placer y minimizar el dolor. Y en esa necesaria entrega al interés, son las pasiones las que especifican su conducta. La tarea del legislador, del gran educador, es intervenir sobre las pasiones, como sistema de fuerzas, para que la resultante vaya en dirección del bienestar social. Helvétius, así, abre el camino de Bentham y de Mill, pero también de Marx, según se ponga el acento en el interés del individuo y su posible armonía con el bienestar social o se resalte el carácter social de la determinación de las pasiones y la conducta de los hombres. En cualquier caso, Helvétius, junto y frente a Rousseau, es un buen representante de esta «ciencia del hombre» del XVIII que unifica antropología, moral y legislación.

Helvétius (1715-1771), hombre enraizado en una tradición médica, ocupó altos cargos en la Corte y llegó a poseer una gran fortuna. Su residencia sería una de las más famosas. La tertulia de Mme. Helvétius, además de atraer a la élite del mundo ilustrado, era, junto a la de Mme. d'Holbach, el lugar preferido por los filósofos. Los más prestigiosos elementos de los «ideólogos», de los «enciclopedistas», de los «fisiócratas», y de los literatos y artistas revolucionarios eran asiduos a la cita. Junto a algunos escritos de escaso interés filosófico, Helvétius nos dejó dos obras que condensan su filosofía. La primera, *De l'Esprit*, salió en 1758. Fue un claro ejemplo de cómo podía burlarse la censura. Un original amañado, sobornos al censor, pactos con el impresor... Pero el escándalo que originó fue excesivamente grande como para que no se lograra saber el nombre del autor de aquel maldito texto anónimo. Tuvo Helvétius que usar todas sus amistades e influencias para salvarse de la condena; aun así, hubo de renunciar públicamente de sus tesis. Quizás influyera el hecho de que amenazaba un fuerte castigo sobre el impresor, su amigo y cómplice; pero quizá no sean necesarias tales explicaciones. También Diderot juró arrepentimiento cuando fue necesario eludir al verdugo. Y, si se mira bien, no hay contradicción. Los enciclopedistas habían asumido el papel de hacer avanzar las ideas, de defenderlas y difundirlas. Y sabían que una vez habían salido a la calle su misión estaba prácticamente cumplida. La autocrítica bajo amenaza no incurría en falta moral y siempre era preferible continuar viviendo y libre para poder seguir sirviendo a la idea.

Además del escándalo del libro en los medios políticos y religiosos, que atrajo numerosas condenas y llevó a la quema pública del libro, hay que resaltar que también asustó a los «filósofos». La reacción de éstos fue ejemplar, pues hicieron frente común en la defensa de Helvétius y se lanzaron una vez más a la defensa de la libertad de expresión y de prensa. Pero se asustaron. Unos, como Voltaire, porque creían que Helvétius había llevado demasiado lejos su materialismo ateo, disolviendo incluso la credibilidad de una moralidad laica racional; otros, como Diderot, no tanto por prejuicios ideológicos sino por razones más técnicas. Le parecía a Diderot que el libro era simple, demagógico, excesivamente esquemático y poco montado sobre el materialismo científico. Helvétius habría tomado la vía reduccionista, la más cómoda, en lugar de abordar con rigor el duro problema de explicar la especificidad de la cualidad de lo humano. O sea, Helvétius se había desplazado por un materialismo mecanicista cartesiano, en línea con La Mettrie, mientras que Diderot trataba de definir un materialismo naturalista. Sabía que era la vía más difícil, con el peligro constante de ser interpretado en términos finalistas u organicistas, pero su rigor le llevaba a vencer la tentación de la simplicidad.

El *De l'Homme*, que Helvétius no publicara y saldría póstumo, es más esquemático y no hace sino repetir y ampliar algunos temas. Diderot lo sometería a una crítica semejante.

Helvétius parte, como era habitual, de la epistemología empirista de Hobbes y Locke, y quizá también de Hume y Condillac. En cualquier caso, aquí se detiene poco. Era normal entre los filósofos franceses aceptar el empirismo, cuyos problemas no se paraban a analizar, exceptuando Condillac. Se tomaban las tesis y, en el sistema, se dedicaban unos capítulos a una rápida descripción del proceso de formación de las ideas. Ahora bien, ya el *Ensayo* lockeano, partiendo de un entendimiento como *tabula rasa*, hacía depender todas las ideas del medio. Locke no parece que fuera consciente de las implicaciones de tal filosofía. De hecho estaba en contradicción con su pensamiento político, donde teorizaba un individuo sujeto de derechos, libre, responsable ante la ley, etc. Los filósofos anglosajones, así como Condillac, pensaron y repensaron todas las implicaciones epistemológicas, pero abandonaron un poco los efectos de esa epistemología en el plano práctico. Marx se daría cuenta de ello, aunque conocía poco este campo de la Historia de la Filosofía. Así, en *La Sagrada Familia*, pone a Locke en la base del materialismo francés y a éste en

línea con el socialismo. Parece sorprendente que Locke, el teorizador del liberalismo y de la ideología burguesa, estuviera en el origen del socialismo. Sobre todo porque la dialéctica de Marx no acostumbraba a hacer estos trucos de hacer surgir algo de su opuesto.

Pero, como ya hemos señalado, el *Ensayo* de Locke determina una filosofía que nada tiene que ver con la teorización del hombre sujeto de derechos de su obra política. Por lo menos así leyó Helvétius el *Ensayo*: el hombre no es sino un efecto del medio. Sus ideas, sus sentimientos (que son ideas), sus actuaciones (que siguen a sus ideas)... son determinaciones externas. El hombre no es sujeto, no es causa, sino una reunión de determinaciones, una confluencia de fuerzas, un resultado mecánico.

En línea con Hume, Helvétius desustancializa radicalmente el sujeto. Así, el libro se abre definiendo el espíritu como «conjunto de ideas». No hay un espíritu que piensa, sino que espíritu es lo pensado, el resultado del pensar; y lo pensado es un sistema de ideas cuyo origen está fuera. Aunque a veces este radicalismo mecanicista se atempera, introduciendo ambigüedades, ésta es la posición de Helvétius. Y así fue entendido su libro. De aquí deducía todo su sistema. El hombre tiene sensaciones, éstas se convierten en imágenes en el cerebro y estas imágenes actúan como fuerzas sobre el ser humano. Éste, que como todo ser se mueve por el placer y el dolor, es afectado por esas imágenes en uno u otro sentido. Placer y sufrimiento, el deseo de felicidad, real o imaginaria, determina su comportamiento. La tendencia a la vida de La Mettrie, la perseverancia en el ser spinoziano, es aquí «amor de sí», que se expresa en deseo de felicidad fundamentalmente, pero también en deseo de poder, en ambición, en envidia y en mil pasiones más, cuando está afectado por imágenes o representaciones inadecuadas. Por eso, para Helvétius, la *educación* lo es todo. La estructura orgánica del hombre venía dada por determinaciones que en el siglo XVIII parecían inmodificables; pero el comportamiento humano resulta de la realización del «amor de sí», con la potencia y características dadas por su estructura orgánica, en un medio que pone en él representaciones asociadas al placer y al dolor. Éstas son, en definitiva, las que deciden su acción; en cualquier caso, sobre ellas se puede intervenir. La educación, pues, determina el tipo de hombre; éste es un efecto mecánico de la misma. Pero para Helvétius la educación no es sólo el aula, sino la vida social. La ciencia de la educación es la ciencia política: el educador es la legislación.

El hombre como haz de pasiones que son determinaciones sociales del amor de sí es la consecuencia de su filosofía. Desde aquí, el camino es fácil. Usando a Hobbes, describe el «estado de naturaleza» como guerra de todos contra todos y como amoral. El pacto, la aceptación de la ley, se basa en la misma necesidad, en el deseo de vivir. La ley, pues, pone lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Sólo el ciudadano puede ser virtuoso. Pero practicar la virtud es cumplir la ley, y sólo cumplirá la ley si le produce felicidad. La ley, pues, debe respetar el orden natural, la naturaleza humana...

Como es tópico en cierto momento de la historia de la filosofía, se parte de una teoría de la naturaleza y se pasa después a definir la naturaleza humana con la pretensión de deducir de aquí el orden moral y político. Helvétius acentúa radicalmente este reductivismo fisicalista. La sensación es una afección física; juzgar es unir o separar sensaciones, compararlas, o mejor, percibir las diferencias de las distintas sensaciones en la conciencia. Juzgar es, pues, enunciar una sensación, la sensación de la diferencia. Toda sensación tiene una doble dimensión. Por un lado, es percepción y origina el juicio, es decir, es un afecto que desencadena nuevos afectos; por otro lado, es placer-dolor. La primera dimensión, la gnoseológica, muestra cómo el pensamiento es una acción, un movimiento de sensaciones, de afecciones en la materia o imágenes. La segunda dimensión, la afectiva-biológica, es otra acción, otra cadena de movimientos que ahora no se expresa en imágenes o palabras, sino en interacción espacial con los otros cuerpos. Y ambos movimientos, en su desarrollo, están regidos por una misma ley: el amor de sí, el deseo de la máxima felicidad, la *utilidad*. Todos los valores son ficciones culturales que enmascaran la moral natural, o, para ser más preciso, la amoralidad natural. Desde esa igualdad natural de los hombres —igualdad que aquí quiere decir orgánica, y no de una naturaleza como esencia humana— se pone de relieve que todas las diferencias, económicas o culturales, son un efecto que sufren desde fuera. El hombre nuevo, liberado, sin pasiones destructoras y con la máxima potencia de sus pasiones creadoras, sólo se conseguirá eliminando las determinaciones sociales que sufre. O sea, transformando la sociedad. Un nuevo orden social, una nueva educación, generarán un nuevo producto. El «déspota ilustrado» será su alternativa política.

La ingenuidad que se desprende de muchas reflexiones de Helvétius es una derivación de la propia ingenuidad de la inteligibilidad mecanicista. Todo parece transparente y simple en el orden mecáni-

co. Helvétius ha disuelto al hombre en una naturaleza pensada como estructura de cadenas causales representables en unas estructuras conceptuales, teóricas, regidas por la deductibilidad geométrica. La subjetividad queda totalmente desustancializada; ni siquiera es una facultad de la materia, sino simplemente un conjunto de ideas cuyo movimiento está exteriormente determinado. La Razón es puesta fuera. El pensamiento humildemente renuncia a verse a sí mismo como causa; renuncia a su identidad y se dice a sí mismo «colección de ideas». De esta manera no tiene derecho a dudar de que todo ese orden que ve, que lee, que dice, sea una ficción. Producto de la naturaleza, efecto de ella, la expresa como el efecto a la causa. Y así, con esta ficción de humildad, en el fondo está afirmando su poder. Es el pensamiento separado del orden material el que encuentra dificultades para legitimar sus representaciones como objetivas. Hubo un tiempo que lo creyó, pero él mismo introdujo la sospecha y, desde Descartes, parece impotente para vencerla. En cambio, disolviéndose en el orden del ser, disolviéndose en el objeto, puede llamarse su representación.

Pero, ¿cómo funciona este juego? Helvétius no puede evitar instalarse en el «entendimiento divino», en el lugar de «la idea de la idea». Desde allí se habla del ser, de la idea y de su relación; desde allí se dice el orden y la regla. Y, como lugar de la divinidad, como instancia absoluta, su decir pone la verdad, como el pacto social pone lo justo y lo injusto donde no lo había. Helvétius, en definitiva, actúa como todo filósofo, inevitablemente. Y así, en su caso, reduciendo el pensamiento, la idea, a simple efecto, negándole causalidad y libertad, en el fondo lo está robusteciendo, convirtiéndolo en señor; pues, lo que se niega a la idea, se atribuye a la idea de la idea, lo que se prohíbe al pensamiento, se permite a la conciencia (pensamiento reflexivo); ésta aparece capaz de conocer la verdad, de leer la ley del universo, de representar su orden sin la más mínima duda o sospecha. El pensamiento, cuando se ve a sí mismo como *idea*, se dice segregación de las determinaciones externas; cuando se pone como *idea de la idea*, actúa como subjetividad libre. Se ha extendido la creencia de que son las filosofías idealistas las que potencian el sujeto pensante, mientras que las materialistas tenderían a disolverlo en la necesidad material. Pero el materialismo del XVIII, disuelve un sujeto para crear otro o el mismo en otro nivel. Si los cartesianos redujeron el alma sensible para salvar un alma pensante, el materialismo empirista juega ahora con la reducción de la *mente*, lugar de la

idea, al orden de la acción mecánica, situándola fuera y pudiendo contemplar un orden perfecto y continuo sin solución de continuidad entre la materia, la sensación, el deseo y la idea. Es la visión *monista*, global, totalizadora, absoluta.³⁹

3.4.2. ROUSSEAU: LA SALVACIÓN DEL «INDIVIDUO»

La historia filosófica de Rousseau comienza en 1749, cuando lee la convocatoria del concurso de la *Académie de Dijon* sobre el tema: «Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a purificar las costumbres». En palabras de Rousseau: «Al instante de esta lectura vi otro universo y me transformé en otro hombre».

También san Agustín, Pascal, Descartes, etc., habían vivido esa experiencia privilegiada por la cual instantáneamente el mundo se ilumina de otra luz y aparece en la conciencia del filósofo una *representación* nueva, con un orden de formas y valores distintos y con una respuesta para cada pregunta. Es un momento de revelación, la hora del descubrimiento larga y penosamente buscado, tal vez, pero inimaginable, sorprendente.

Lo que se reveló a Rousseau fue la estrecha y sospechosa conexión histórica entre la cultura (la filosofía, las ciencias, las artes...) y degeneración moral (lujo, hipocresía, corrupción...). Y decidió decir un NO absoluto y radical a las ciencias y a las artes para salvar las costumbres, la moral, las virtudes humanas. En un instante, cuando aún no había conseguido su ansiado objetivo de abrirse camino y ganarse un puesto en la *république des lettres*, Rousseau consiguió su deseo al precio de oponerse a sus amigos los enciclopedistas, quienes le habían ayudado a entrar en la aristocracia de las letras. Rousseau adoptó el papel de sacerdote y se entregó a salvar a los hombres de su sumisión en una sociedad infinitamente desigual, arbitrariamente jerarquizada, y de su adormecimiento en unas doctrinas religiosas y filosóficas contrarias a sus naturales deseos de paz, individualidad, libertad y felicidad.

El *Discurso sobre las ciencias y las artes*, texto apasionado, con momentos de elocuencia, fue premiado. La sociedad que criticaba, las instituciones especialmente denigradas en su ensayo, le premia-

39. Sobre Helvétius, véase D. W. SMITH: *Helvétius, a study on persecution*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

ban. De la misma manera que, poco después, su *Nouvelle Héloïse*, donde pretendía ofrecer un modelo de relaciones humanas alternativo al que dominaba en las capas parisinas acomodadas, era asimilado e imitado por éstas. Rousseau había tomado posición desde una intuición o revelación. Y toda su vida se convertiría en efecto a partir de ese momento. Su obra literaria y filosófica no es otra cosa que el esfuerzo por *teorizar* esa intuición y por defenderse de las críticas que surgen de distintos ámbitos.

Limitándonos a los textos más convencionalmente filosóficos, en Rousseau aparece un doble proyecto, no fácilmente conciliables. La raíz de esa ambigüedad radica en una oscilación de Rousseau a la hora de establecer el concepto de «naturaleza humana», concepto sobre el que se monta toda su reflexión. En el *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755) nos ofrece un doble relato fenomenológico. Por un lado, una descripción de la historia objetiva, del recorrido de las formas sociales desde el estado de naturaleza a las sociedades modernas. En esa descripción se insiste especialmente en la aparición de la división del trabajo, de la desigualdad, de la propiedad, de la ley, etc. Desde esta perspectiva la historia del hombre es la historia de su sumisión, de su progresiva pérdida de sí, de su individualidad, alienada en lo universal, o en lo particular que se presenta como universal (leyes clasistas de las sociedades). Por otro lado, hay una descripción de la conciencia, de cómo van apareciendo en ella las pasiones, las ideas, los sentimientos... También a este nivel la historia de la conciencia humana aparece como una historia de degeneración, de pérdida de su inocencia originaria, de su pureza.

Son dos trazados que pretenden ser orden *lógico*, necesario, inevitable, desde el momento en que se inicia ese largo camino de desnaturalización. Dos niveles, por otra parte, paralelos y bien interrelacionados. La pérdida de la libertad es la otra cara de la pérdida de la inocencia: en el primer caso el individuo se disuelve en el rebaño; en el segundo, el *amor de sí* desemboca en *amor propio*.

Este segundo *Discurso* es discontinuo, fragmentado; pero brillante y lleno de intuiciones profundas. Es uno de esos textos que sólo pueden ser resumidos a base de un espacio mayor que el que ocupan. Nunca queda dispensada su lectura. Además, él es la clave de la filosofía de Rousseau; en él se dan los límites de toda su obra posterior.

Por ejemplo, en este *Discurso sobre el origen de la desigualdad* no se decide si ese proceso, descrito a doble nivel, implica una auténtica *degeneración* de la naturaleza humana, una irreparable desnatu-

ralización, o si por el contrario sólo afirma una ocultación, una sustitución. Éste es el gran tema de Rousseau: ¿*nature perdue* o *nature cachée*? La metáfora que él usa de la estatua del dios Glauco que, habiendo permanecido largo tiempo bajo el agua, sometido a la erosión y al desgaste del tiempo, aparece irreconocible, permite la doble lectura: la lectura pesimista que destaca la imposibilidad de recuperar las formas originales, que ni siquiera son conocidas; y la lectura optimista, que sigue llamando a aquel trozo de mármol «dios Glauco», que sabe encontrar por debajo de los accidentes aquello que es inmutable. El dios Glauco es y será siempre el dios Glauco, y su estatua continuará siendo suya a pesar de los avatares fenoménicos de efigie.

Si leemos el *Contrato Social* tras la lectura del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, no podemos evitar la sospecha de que falta continuidad. ¿Cómo es posible que Rousseau se ponga a teorizar un orden social satisfactorio, justo, cuando lo social, todo orden social, parece haber sido puesto como negación de la naturaleza humana? Si después leemos el *Emile*, las sospechas aumentarán: ¿cómo es posible que Rousseau busque en el contrato social una salida de salvación colectiva, poniéndolo como lo único legítimo, mientras que en el *Emile* la única vía de salvación que se contempla es individual?

No es fácil responder a estas y otras muchas cuestiones.⁴⁰ Parece que Rousseau, en su función de moralista, sólo creía legítima la negación de un orden social o de una realidad desde una afirmación positiva, desde una alternativa. Por ello en el segundo *Discurso* dirá que el origen, el estado de naturaleza, es un concepto que debemos imaginar (ya que tal estado es inasequible a la experiencia, pues por mucho que nos remontemos en el tiempo siempre encontramos sociedades, no estados puros de naturaleza), pues sin ese imaginario no podríamos comenzar el discurso (un discurso genético exige un *origen*) y, mucho menos, condenar lo existente (un discurso moral exige un *canon* desde donde ejercer la valoración).

Rousseau podía haber asumido la tesis tradicional de que la historia es degeneración, de que la edad de oro está en el origen, y contentarse con la descripción de la génesis del mal. Tal cosa, no obstante, era incompatible con su actitud mesiánica. La filosofía de la historia incluía una nota de optimismo: no todo estaba perdido.

40. Hemos tratado el tema de las paradojas de Rousseau en «J.-J. Rousseau, de la negación a la nada», *Resurgimiento*, núm. 1; «Rousseau: el discurso del poder», en *Filósofos y filosofías*, vol. 2, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

Al menos así parece pensar en ocasiones. El *Contrato* y el *Emilio* expresan en su raíz esa nota de optimismo. Si algo no toleraba Rousseau era el determinismo. Para condenar lo real existente es necesario mostrar su contingencia o, al menos, la posibilidad de su superación. Creía que en la filosofía ilustrada de su tiempo no cabía la esperanza. Por ello en la «Declaración de fe del vicario saboyano» incluida en el *Emilio*, se enfrenta al materialismo ilustrado y reivindica el dualismo en nombre de la razón natural. Sólo una *razón perversa* puede consentir en la renuncia a su función: hacer feliz al hombre (pues no se puede ser feliz cuando se piensa de sí mismo que no se es un individuo libre, sino simplemente el efecto de un orden mecánico).⁴¹

En las *Lettres écrites de la montagne* Rousseau cuenta su inmediata reacción ante la aparición del *De l'Esprit* («decidí atacar los principios que encontraba peligrosos») y su decisión de aplazarla («tiré las hojas al fuego») al tener noticia de que su autor era perseguido «juzgando que ningún deber podía autorizar a la bajeza de unirse a la multitud para humillar a un hombre honrado oprimido». Era un *deber* oponerse al texto de Helvétius, a sus principios; pero Rousseau no podía unirse a los censores, a los perseguidores. De hecho, las *Lettres écrites de la montagne* son un texto de autodefensa contra esos inquisidores.

Ese *deber* será cumplido en la «profesión de fe del vicario saboyano». En realidad, todo el *Emile* constituye la gran respuesta a Helvétius, así como el libro III de la *Nouvelle Héloïse*. Helvétius dará una réplica en el *De l'Homme*. En ese diálogo, en esa confrontación en la que se generan las obras de uno y otro, dos teorías de la moral, de la «ciencia de la legislación», es decir, de la educación como tarea del legislador, se oponen y se disputan la hegemonía. Dos filosofías que coinciden en su función práctica (rechazo del orden institucional existente, que reacciona ejerciendo su poder sobre ellas) y en su talante revolucionario (que les lleva a oponerse a otra filosofía, la de Montesquieu, que aparece como conservadora, que parece incitar a la pasividad, que se pierde en los detalles del «gobierno» sin osar llegar radicalmente al fondo de la cuestión: la moral, la felicidad). Dos filosofías, no obstante, que difieren en todo lo demás, en la alternativa y en los principios fundamentales.

41. Véase nuestra «Introducción» a J.-J. ROUSSEAU: *Declaración de fe del vicario saboyano*, Logos, San Sebastián, en prensa.

J. H. Bloch⁴² considera que Rousseau se habría comprometido en el *Emilio* con una difícil síntesis entre el dualismo cartesiano y la teoría sensualista del conocimiento. De hecho el mismo Rousseau señala en sus *Confessions* su intento por conciliar a Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes, etc. Rousseau fue muy amigo del abate Condillac y de Hume. Además, la epistemología empirista era algo habitual en los ilustrados, algo incuestionable. La educación que describe Rousseau en los dos primeros libros del *Emile* responde a la idea de que el ejercicio de los sentidos, a través de la experiencia sensible es la vía de desarrollo de la inteligencia. La «fenomenología de la conciencia», la aparición de las ideas y de las pasiones en el espíritu, tal como nos las ha descrito en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, está ligada a la vida social, a la experiencia, a las relaciones con la naturaleza y con el otro. La génesis que ofrece el sensualismo empirista cuadra bien con la filosofía de Rousseau.

Al leer el *De l'Esprit* y ver allí con crudeza las consecuencias del sensualismo empirista, se ve obligado a distanciarse, regresando al dualismo. Si repasamos sus *Notes sur «De L'Esprit»*, ese distanciamiento es constante y progresivo. Comienza distinguiendo las «impresiones puramente orgánicas y locales» de las «impresiones universales que afectan todo el individuo», es decir, las «simples sensaciones» de los «sentimientos», frente a la posición de Helvétius de reducir a sensación, a sensibilidad, tanto la impresión física como el sentimiento, la memoria, el juicio... Rousseau establece la diferencia cualitativa entre estas operaciones del alma; Helvétius simplemente ve diferentes modalidades de una misma operación: sentir, percibir. La memoria no es «sensación continuada», pues la sensación «incluso debilitada no dura continuamente»; «recordar» no es «sentir». Entre percibir y comparar, entre sentir y pensar, hay una diferencia no reductible a modalidad. Es la diferencia entre la *mente pasiva* y la *mente activa*, entre el sujeto que se deja escribir, grabar por el mundo y el sujeto capaz de apropiarse, de reconstruir conceptualmente el mundo.

Para Helvétius el juicio de percepción, «percepción de las semejanzas y de las diferencias», pues el entendimiento sólo *siente*, graba, sufre los objetos y las diferencias y semejanzas entre objetos. Rousseau, en cambio, considera que, ciertamente, percibir los obje-

42. J. H. BLOCH: «Rousseau and Helvétius on innate and acquired traits: the final stages of Rousseau-Helvétius controversy», en *Journal of the History of Ideas*, XI, 1979.

tos es sentir, pero percibir las relaciones entre objetos es ya juzgar. La diferencia no es algo positivo en el objeto; las relaciones no pertenecen al objeto, sino a la percepción. Por tanto, percibir la diferencia es una relación del espíritu consigo mismo, una reflexión, una actividad no reducible a sensación. Una cosa es sentir una diferencia y otra «medir esta diferencia». En la primera operación el espíritu es pasivo; en la otra, es activo.

En la reducción a sensación de todas las actividades del espíritu, en el monismo materialista, ve Rousseau la clave de la filosofía helvetiana e ilustrada, en general. En esa reducción, lo que está en juego es la libertad del sujeto. Si éste simplemente *siente*, con el sentido claramente empirista que «sentir» tiene en Helvétius, no es otra cosa que la *tabula rasa*, que un fondo sobre el cual el mundo escribe, refleja, impresiona su ley.

Lo que preocupa a Helvétius es mostrar que el hombre es un simple resultado de la educación, que el legislador fabrica al hombre, da forma a una naturaleza virgen, pone en ella su ley, su orden. Para ello, radicaliza la pasividad del sujeto. Ve en éste un cuerpo sin tendencia, sin hábitos (de ahí que insista en que la educación sólo es eficaz en la infancia y la juventud, cuando el joven aún no ha sido deformado por hábitos, cuando aún es maleable, generoso, sin adscripción a ninguna posición, sin subordinación a ningún interés, capaz de comprender sin prejuicios...), pura potencialidad, radical maleabilidad, sobre la cual la ley, la educación, el orden social, la vida, irá escribiendo su forma, tejiendo sus hábitos, prejuicios, disposiciones, cualidades. El hombre es un resultado, un producto de ese orden social. En el ser del hombre (su ser histórico) se refleja, se puede leer, el ser de la sociedad: su miseria o grandeza no es otra que la de la ley que lo ha formado.

Pero esta teoría de Helvétius no es esencialmente diferente a la expuesta por Rousseau en sus primeras obras. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* es una magnífica descripción de la génesis de la conciencia en relación con las relaciones sociales y las condiciones de la vida material. El *Ensayo sobre la economía política* podría pasar por helvetiano al menos en la parte de la *segunda regla* de la economía: la de hacer que las voluntades de los individuos se acerquen hasta identificarse con la voluntad general. Tal cosa quiere decir *educación*: conseguir que el ciudadano ame la ley, llegue a verla como su bien, consiga desearla, sentirla como la voz de su corazón, como *su* voz, su deber. Es la *ley del deber*, la única que garantiza la felicidad

y la justicia social. El gobernante debe intervenir sobre el corazón de los ciudadanos, no sobre sus acciones. Quien desafía los remordimientos, desafiará los suplicios; quien no es sensible al dolor del incumplimiento del deber, no lo será a unas sanciones menos seguras y más discontinuas; quien escapa a su conciencia, logrará escapar a la ley.

La idea, decíamos, es típicamente helvetiana. El legislador puede y debe educar al hombre, fabricar su espíritu, su sensibilidad, sus deseos, sus pasiones. «No basta con decir a los ciudadanos, sed buenos; es necesario enseñarles a serlo.» Pero conviene no olvidar que Helvétius está afirmando que, por encima de las voluntades, la determinación social se ejerce implacablemente; Rousseau, en cambio, llama a esas voluntades, a una a educar y a la otra a dejarse educar, en una misma dirección.

Rousseau, pues, asumía el empirismo, aunque no era del todo consciente de las implicaciones de su filosofía. Al leer el *De l'Esprit*,⁴³ este texto le advirtió del peligro de acentuar la determinación social; Rousseau sintió la necesidad de distanciarse de Helvétius. Podía, en tal sentido, reivindicar como compensación la determinación orgánica, como hará Diderot. Pero Rousseau había tratado en sus dos primeros *Discursos* y en el *Contrato Social* de minimizar la importancia de las diferencias.

Por tanto, optó por el regreso al dualismo, recuperó las distinciones alma y cuerpo, optó por la recuperación de un alma que, si era pasiva en la sensación, no lo era en el sentimiento ni en el juicio.

La «Declaración de fe» puede leerse como ruptura y distanciamiento con la filosofía racionalista, materialista, monista, que dominaba en los núcleos enciclopedistas y que reducía el individuo a momento o efecto de la totalidad, que disolvía su libertad en cadenas de determinaciones causales y que, por tanto, hacía imposible la fundamentación de la moral. Y puede leerse como regreso a una moral del sentimiento o a una religiosidad intimista, agustiniana o pascaliana, que tomando de la misma ilustración el «escepticismo» y el principio práctico de que el único deber es ser feliz, pone de relieve la falta de legitimidad de la razón para aceptar o construir el orden mecánico y su perversión al aceptarlo en cuanto debilita la idea de sí

43. El estudio de J. SPINK («Introduction», *Emile* —Manuscrit Faure—, en el vol. IV de las *Œuvres Complètes de Rousseau*, en Gallimard) sobre la primera redacción del *Emile* ha puesto de relieve que cuando Rousseau redactó el primer manuscrito aún no había leído el *De l'Esprit*.

del sujeto, cosa que lleva consigo el sentimiento de la insatisfacción y de la tristeza.

Desde el seno de la ilustración, rebelándose contra la filosofía ilustrada, pero preso en ella, Rousseau se alzó en nombre del individuo contra una razón que, desnaturalizada, olvidaba su función de servir a la felicidad de los hombres, felicidad a la que sólo puede servir luchando por su individualidad irreductible, su libertad radical y su igualdad real. Quizá por ello Rousseau ha sido reencontrado en los momentos de crisis de esperanza.

3.5. El debate filosófico sobre la naturaleza

3.5.1. EL MATERIALISMO DE LA EXTENSIÓN CARTESIANO: LA METTRIE

El *Sistema de la Naturaleza*, de d'Holbach, es contestado por *La vérité ou le vrai système*, de Dom Deschamps; el *Del Espiritu* y el *De l'Homme*, de Helvétius, merecen las réplicas, respectivamente, de la «Declaración de fe del vicario saboyano», de Rousseau, y la *Réfutation*, de Diderot. Cada texto origina un debate. Y no es fácil establecer con claridad las demarcaciones. Podemos, ciertamente, distinguir varias líneas. Voltaire y d'Alembert representarían un mecanicismo deísta. Con diferencias entre ellos, los textos *De la nature*, de Robinet, *La voix de la raison* y *Le vrai système*, de Deschamps, y *Le Spectacle de la nature*, del Abate Pluche, representarían una tendencia organicista; los textos *Del Espiritu* y *De l'Homme*, de Helvétius, un mecanicismo radical, materialista y monista; la obra de d'Holbach, especialmente su *Sistema de la Naturaleza*, la de Diderot, sobre todo maduro, desde *De l'interprétation de la nature* a la *Réflexion sur le livre De l'Esprit* y la *Réfutation de De l'Homme*, dibujarían un mecanicismo nuevo, que algunos han llamado «naturalista», materialista y ateo. Pero tales clasificaciones serían excesivamente rígidas. Lo que hay en realidad es un debate sin suficiente claridad. Pero veamos cuáles son los problemas filosóficos claves. Maupertuis había definido en sus obras (además de las ya citadas destaquemos su *Essai de Cosmologie* —1742— y su *Essai sur la formation des corps organisés* —1751—) una materia dotada de la propiedad de tender a la organización en formas vivientes.

Éste es un principio fundamental, que corrige el hobbesiano y spinozista de «perseveración en el ser». Los seres no tienden a conservar su ser sino a devenir seres vivos. Ésta es la gran ley de la naturaleza. Sólo lo vivo, porque ya es vivo, tiende a conservarse como vivo; pero ni siquiera su tendencia es a conservar su vida, sino a alcanzar niveles de su vida más perfectos, que suele equivaler a más complejos. En esa tendencia a la vida, sólo tras fracasos y éxitos relativos se consiguen formas estables, duraderas. Cabe, pues, aquí la generación espontánea; se introduce el problema del azar: de las infinitas combinaciones de átomos (Maupertuis, lo hemos dicho, es newtoniano) puede surgir una que es la vida.

Pero muchos no pueden creer que tanto orden y tanta regularidad, tanta perfección, pueda ser efecto del azar. Para Maupertuis estas dificultades explican la *ilusión finalista*. Como sólo determinadas formas de organización originan la vida, y sólo algunas de éstas son duraderas, la vida se repite con perfecta regularidad, con perfecto orden, pagando todo error con la muerte. No hay más fin que vivir y la infinita variedad de formas de vida responden a esa inexorable ley de vivir y de sobrevivir, de crear más vida, de ensanchar lo vivo.

La «molécula orgánica» es una partícula fina, material, componente de lo vivo, organizadora de lo inerte en un conjunto vivo, *animalizadora*, en palabras de d'Holbach. Buffon, en su voluminosa *Histoire Naturelle*, sería el gran teorizador de esta molécula, la cual se forma por azar, cuando aparecen ciertas condiciones especiales que posibilitan ciertas reacciones químicas. La naturaleza es una escala de grados de vida; lo inerte es aspiración a la vida.⁴⁴

A mediados de siglo, otros hombres reflexionan sobre estos problemas. La Mettrie, médico, naturalista, muere muy joven (1709-1751), cuando el «partido de los filósofos», como lo llamó Voltaire, no está aún constituido. Hijo de comerciantes acomodados, el joven Julien Offray había estudiado con Boerhaave en Leyden, la progresista universidad holandesa donde se practicaba, por ejemplo, la disección de cadáveres, cuando estaba radicalmente prohibido en Francia.

Unas frases de su libro *Le Système d'Epicure* (1750) definen perfectamente su posición: «¿Sabéis por qué aún hago caso a los

44. Para estos aspectos del desarrollo de la biología véase J. ROGER: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, París, Colin, 1971, cap. 2, nota 5.

hombres? Porque les creo seriamente máquinas. En la hipótesis contraria, conozco poco de la sociedad que sea realmente estimable. El materialismo es el antídoto de la misantropía». Rousseau, asustado de la vileza de los hombres y de la miseria social, decidió pensar, para poder sentir *piedad* y *amor* por los hombres, que toda la vileza era una determinación externa sobre una esencia buena. La Mettrie, con una formación científica más sólida, sólo puede perdonar las miserias humanas si les considera máquinas. Spinoza tenía razón: creer que los hombres son sujetos libres, que lo que hacen es fruto libre de sus facultades, creer que son causa y amos de sus acciones en vez de efectos y siervos, es una idea inadecuada que propicia las más espantosas pasiones (envidia, odio, venganza...). Para amar a los hombres, pues, hay que reducirlos a máquinas.

Ya en 1746 su libro *La politique du médecin de Machiavel, ou le chemin de la fortune ouvert aux médecins* le valió la condena del texto y la prisión. Se salvó por intervención de Maupertuis, a la sazón presidente de la Academia berlinesa, que logró que Federico II intercediera. Todo quedó en el exilio.

La Mettrie, médico de profesión, filósofo por amor al hombre y a su felicidad, nos ha dejado una obra corta pero con un perfil nítido. La *Histoire naturelle de l'âme* (1745), *L'homme-machine* (1747), *L'homme-plante* (1748), *Discours sur le bonheur ou Anti-Sénèque* (1748), *Le Système d'Epicure* (1750) parecen sucederse apretadamente como cerrando una espiral en torno a una única intuición, a una única verdad, que puede resumirse con aquellas palabras de *L'Homme-machine*: «No hemos sido hechos originariamente para ser sabios; acaso sea mediante una especie de abuso de nuestras facultades orgánicas por lo que nos hayamos convertido en ello (...) La naturaleza nos ha creado a todos únicamente para ser felices».

Con frecuencia La Mettrie es presentado como un cartesiano radical y materialista. Su tarea filosófica habría consistido en extender el mecanicismo del animal máquina al hombre,⁴⁵ sin haberse embarrancado en el dualismo, dibujando un materialismo radical, reductivista. Con ser fértil este enfoque, es obligado el reconocer que su discurso está más en línea con el proyecto hobbesiano y gassendista. Su ventaja sobre ellos fue su información científica

45. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, 2 vols., París, S.E.V.P.E.N., 1963.

y una honestidad filosófica, que a veces parece ingenuidad, y que da ese tono directo, audaz, sin ambigüedad alguna a su discurso.

Su línea argumentativa se rige por el principio de economía.⁴⁶ Así, es más económico dotar de todos los poderes necesarios a la materia que recurrir a sustancias inmateriales. De la misma manera que con una sola pincelada se pone el color, la figura, el mensaje, así hay que pensar el alma y el cuerpo. Conocer aquélla es conocer el cuerpo. El alma es sólo su principio activo, sólo su potencia de sentir, de desear, de pensar, de actuar. El alma es una forma material. La materia tiene «formas sustanciales», que no son más que modificaciones suyas. Hablar de distintas almas es hablar de distintas potencias o formas de la materia, de distintas modificaciones.

Todo el problema de la claridad y distinción queda reducido a proceso físico, a procedimientos materiales. Una idea es más distinta cuanto más distinta sea la afección física sobre los sentidos; es tanto más clara cuanto más intensa o más repetida es la afección en el cerebro. El alma queda disuelta en la organización material. Esto, claro está, no evita la pregunta de siempre: ¿Cómo puede la materia pensar? Sentir, bueno; pero pensar... La Mettrie dirá que, ciertamente, él no puede concebirlo. Pero tampoco puede concebir una sustancia espiritual; y, aunque la aceptara, tampoco puede concebir que una sustancia espiritual piense, ni desee, ni nada. Es una ficción creer que es más fácil concebir que el espíritu piense. Como es una ficción creer que antes fue el caos que el orden. ¿Por qué habría de ser así? Sólo unos hábitos de pensamiento consiguen que aceptemos como más verosímil esas cosas. Bien mirado, no hay razón para ello. Y, puesto que no hay razón suficiente, es más prudente y sano seguir la ley de economía, que rige la naturaleza, y pensar que en el origen ya está el orden, que en la materia está el poder de pensar, que la naturaleza es *causa sui* y causa de todo.

La Mettrie es materialista por fidelidad a su práctica profesional, y no por grandes disquisiciones filosóficas. Es materialista porque es la única filosofía seria para un hombre de ciencias. Conoce bien a Demócrito, Epicuro, Bayle, Montaigne y, sobre todo, Descartes. Y su filosofía —que tanto influirá en Helvétius— es la cartesiana

46. Véase el estudio del método de análisis de La Mettrie que hace R. BOISSIER en *La Mettrie, médecin pamphlétaire et philosophe*, París, Les Belles Lettres, 1931.

liberada de adiciones innecesarias por pura aplicación de regla de economía. Así, elimina la *res cogitans*, se queda sin espíritus, sin Dios, con una sola sustancia material capaz de producir vida y pensamiento. «¿Para qué el alma si tenemos cerebro?», gustaba de decir.

Un hombre que está dando grandes pasos en la anatomía comparada, que está comparando empíricamente el cerebro del hombre con el del elefante, el del castor o los simios, no puede tomar en serio la hipótesis del alma-pensante. A. Vartanian⁴⁷ ha puesto a La Mettrie como el más serio esfuerzo por acabar con el providencialismo, el finalismo y el animismo y así constituir una ciencia del hombre sin más soporte que la experiencia y la razón.

Una filosofía así, y en aquel tiempo, tenía dos puntos conflictivos para los propios «filósofos»: la libertad y la moral. En La Mettrie la libertad es una ficción. La necesidad rige en todos los niveles del hombre, incluso en la formación de sus representaciones. La «opción libre» por una u otra idea no es sino la respuesta necesaria a la mayor fuerza de una u otra. Y en la moral rige la misma ley: el hombre no busca el bien, sino el placer. Y eso no es bueno ni malo: es *natural*. Con La Mettrie el hombre queda disuelto en el orden de la naturaleza. La razón humana, capaz de conocer la ley escrita en la naturaleza, se entrega a dicha ley, se reconoce simple efecto. En el fondo no es sino el lugar de la naturaleza donde ésta se mira, donde se representa como si así mostrara su poder, se viera a sí misma poderosa. No obstante, no fue bien visto por d'Holbach ni por Diderot.⁴⁸ Nunca vieron con buenos ojos al brillante médico filósofo.

Por un lado había razones teóricas: su mecanicismo geométrico, muy cartesiano, muy reductivista, aunque acostumbraba a tener fuerza, contundencia, solidez, no respondía a la experiencia, era demasiado abstracto y artificioso, como los naturalistas constataban en su investigación empírica. Por otro lado, había cuestiones sociales y morales que los enciclopedistas no podían captar. La Mettrie ve el placer como objetivo natural de todo ser. Y el placer es siempre concreto, privado, individual. No hay lugar para una moral social. Por eso hacía caso a los hombres: porque no eran responsables de los efectos que producían en los otros, ya que les era natural per-

47. A. VARTANIAN: *L'Homme-Machine, A Study in the origins of an idea*, Princeton, U. P., 1960.

48. J. A. PERKINS: «Diderot and La Mettrie», en *Studies on Voltaire*, IX, 1959.

seguir su *placer*. Así ofrecía «su escandalosa originalidad» como señala E. Callot.⁴⁹

3.5.2. EL MATERIALISMO NATURALISTA

Por su parte, Paul-Henri-Dietrich, barón de Holbach (1724-1789), llevó la reflexión por un camino diferente. Había estudiado en Leyden, donde adquirió una sólida formación en ciencias naturales. Cuando se instaló en París y conoció a Diderot, se unió para siempre al proyecto enciclopedista. Su gran fortuna fue útil para las ciencias y las letras. Supo rodearse de los mejores intelectuales de la época: Voltaire, d'Alembert, Grimm, Buffon, Saint-Lambert, Rousseau, Helvétius, Boulanger, Naigeon, Diderot, el abate Galiani, etc., y convertirse en un importante centro editor y difusor de las ideas enciclopedistas.

Su colaboración en la *Enciclopedia* comenzó con artículos de mineralogía, química, metalurgia y ciencias aplicadas en general. Podía aportar una información valiosísima, pues la recogía de los mejores textos alemanes que tradujo en gran abundancia y editó en francés. También tradujo textos de los deístas ingleses y editó numerosos escritos del movimiento libertino, que hacía imprimir clandestinamente en Holanda. Esta intensa tarea traductora y editora sirve para mostrarnos sus tres principales centros de interés: las ciencias en sus aplicaciones, el tema religioso y moral y la crítica social. Y un rasgo general de su vida: moverse en la heterodoxia, fuera de toda institución, en terrenos prohibidos.

Aparte de esta obra de traducción y sedición, para la cual se rodeó de numerosos colaboradores, d'Holbach nos dejó su filosofía perfectamente sistematizada en un conjunto de obras como *Le Christianisme dévoilé* (1761-1768), *La Contagion sacrée* (1768), *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770), *Le Bon sens* (1772), *Le Système social* (1773), *L'Ethocratie* (1776), *La Morale universelle* (1776), *La Politique naturelle*, etc.

Desde el punto de vista filosófico, el *Sistema de la naturaleza* es la obra más importante. Ciertamente, es un texto mal ordenado, reiterativo y con abundantes imprecisiones terminológicas, pero constituye uno de los mayores esfuerzos por fundamentar, desde una

49. *Six philosophes français du XVIII^e siècle*, París, Gardet, 1963.

teoría de la naturaleza, un orden social que garantice un hombre libre y feliz. Como ha dicho P. Naville,⁵⁰ «el pensamiento de d'Holbach respira honestidad, fuerza, inteligencia, generosidad... y humor».

Todo el texto está guiado por una preocupación que resume una frase de las primeras páginas del libro: «el hombre es infeliz porque conoce poco la naturaleza». Hay que conocer mejor la naturaleza humana y para ello hay que partir de un mejor conocimiento de la naturaleza.

El conocimiento de la naturaleza en el siglo XVIII está a la orden del día. Es el gran momento de las ciencias naturales, el momento de la revolución científica en las ciencias de la vida. Pero, como suele ocurrir en esos momentos, el debate es filosófico. Una revolución científica es un momento en que un sector de científicos dejan de reconocer la legitimidad de unos criterios, métodos, pruebas, etc. Ni el microscopio, ni los laboratorios, ni las observaciones son decisivas: entre disidentes y ortodoxos no hay criterio de decisión comúnmente aceptado. La lucha por imponer nuevos criterios, menos presupuestos, menos modelos de inteligibilidad, es decir, un nuevo paradigma, se convierte en el frente principal de esas ciencias. La batalla es filosófica. La revolución científica exige siempre la sustitución de un núcleo filosófico por otro.

Conocer mejor la naturaleza quiere decir, en rigor, conocerla de modo nuevo. Para d'Holbach, se trata de conocerla desde una filosofía que pone la autosuficiencia de la naturaleza como principio fundamental: el azar ni lo sobrenatural quedan excluidos. La naturaleza se basta a sí misma y el hombre, para conocerla, debe asumir esa inmanencia de las leyes naturales. El universo es una totalidad material, increado; todo puede explicarse desde el presupuesto de la materia y el movimiento. «La necesidad es el lazo infalible y constante entre las causas y sus efectos»; «lo que llamamos orden de la naturaleza es una manera de ser o una disposición de sus partes rigurosamente necesaria».

El error que da entrada a un Dios es partir de que primero es el caos y luego el orden, de que antes es la nada que el ser. ¿Qué razón para tales supuestos? Tan legítimo es poner en el origen el ser y el orden como la nada y el caos. Más aún, parece más legítimo

50. P. NAVILLE: *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 1967.

lo primero, en cuanto, por un lado, es de lo único que hemos tenido experiencia y, por otro, es una hipótesis más económica y confortante.

Conviene destacar, porque con frecuencia hay confusión al respecto, que el materialismo de d'Holbach no es un materialismo de la sustancia. La materialidad es una propiedad de los individuos y no a la inversa, la individualidad una modificación de la materia. Lo primero son los individuos, como materia organizada, con leyes propias, condenadas a la lucha por sobrevivir. Por eso el universo es *sistema*, es decir, espectáculo ordenado del movimiento de las relaciones entre los seres. Bajo las ambiguas descripciones de d'Holbach, se destaca esta concepción, de influencia leibniziana, del universo.⁵¹

Una moral racional, una ciencia política o de la legislación, debe partir de ese carácter de individuo natural, sujeto de pasiones; debe partir de ahí: reconocer que en un mundo regido por la necesidad no hay lugar para el error ni para la culpa. El castigo, pues, no está justificado por la maldad —inexistente— del individuo, sino por el derecho natural de la sociedad a defenderse.

Montando su reflexión a caballo entre la determinación orgánica, de constitución físico-biológica, y la determinación social, de las leyes y las costumbres, d'Holbach viene a decir al hombre que no es culpable de nada, que no hay razón para el miedo. El miedo es visto por d'Holbach, como por Spinoza, como la raíz de la superstición. Sólo el miedo que es posibilitado por la ignorancia de la naturaleza, hace posible la creencia religiosa. Por miedo a la pena eterna los hombres se ven arrastrados a penar toda su vida, la única que tienen. Miedo e ignorancia, pues, les impiden ser felices: les niegan el derecho y la posibilidad de conseguir su único objetivo natural.

Una ciencia natural que permite al hombre conocerse, reconocer como natural y necesario lo que la enfermiza y morbosa imaginación religiosa presenta como monstruoso o como culpa, y una moral social montada sobre esa ciencia, moral que respeta lo natural, es decir, el deseo de ser feliz, constituye el mensaje de d'Holbach. Un mensaje que exige como primer paso que el hombre renuncie a la ficción de su libertad. La libertad está, por definición, fuera de la

51. Hemos desarrollado este tema en nuestra «Introducción» al *Sistema de la Naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

naturaleza, es lo otro, el lado de allá del orden necesario, de lo pensable, es decir, el lugar de la ficción. A cambio de la aceptación de su ser natural, sometido a la ley, ofrece la posibilidad de liberarse del miedo y de recuperar su deseo de felicidad. Someterse a la naturaleza y reconocer esa sumisión necesaria a cambio de liberarse de la sumisión a la ficción; felicidad en esta única vida a cambio del sacrificio en aras de una imaginaria existencia ultraterrena; sumisión a los hombres a cambio de la liberación respecto a los dioses

3.6. Diderot, el escepticismo necesario ⁵²

Diderot se da a conocer como filósofo en sus *Pensées philosophiques* (1746). El tema que domina este texto —conjunto de fragmentos bien ordenados que, sin perder la unidad y la línea argumental, aporta la contundencia del aforismo— es el escepticismo. «Un esceptico, dice Diderot, es el filósofo que ha dudado de todo lo que cree y que cree sólo aquello que el uso legítimo de su razón y de sus sentidos le ha demostrado como verdadero.» En otros momentos dirá que el escepticismo es un camino obligado para el filósofo, con lo cual diseña la actividad filosófica como constante tarea de someter a la purificación de la duda todos nuestros conocimientos. Sólo aquello que resiste esa prueba, aquello que la experiencia y la razón imponen al espíritu, debe ser aceptado. La filosofía es una lucha de resistencia a la aceptación de representaciones; el filósofo, pues, se condena a sí mismo a estar insatisfecho.

El escepticismo que Diderot muestra en sus *Pensées philosophiques* no tiene nada que ver con el escepticismo clásico. «Se corre tanto riesgo en creer demasiado como en creer demasiado poco», nos dice en el *Pensée XXXIII*. No se trata de dudar de la experiencia ni de la razón en general; se trata simplemente de dudar de todo aquello que no corresponde a nuestra experiencia y a nuestra razón. El filósofo, se dice en el artículo «*philosophe*» de la *Encyclopédie*, piensa por sí mismo, mira con sus propios ojos. ¿Por qué ha-

52. Hemos comentado la variedad y complejidad de la obra diderotiana en nuestro trabajo *Diderot* (Barcelona, Barcanova, 1981). Hecha allí la biografía intelectual, que aquí sólo podríamos resumir, hemos preferido limitar nuestra reflexión al tema del *escepticismo*, que parece el eje de su concepción del saber.

bría de renunciar al placer de mirar con sus ojos, de sentir con sus sentidos? El filósofo es aquel que no renuncia a sus sentidos ni a su razón, el que no acepta nada que no pase por su pensamiento. El mensaje de las luces, en voz diderotiana, sería: «¡pensad!». Porque ése es el «uso legítimo» de la razón y de los sentidos: el uso de la experiencia y de la razón propias. Dudar de todo, especialmente de las fábulas de los teólogos, hasta que hayan sido sometidas al control de calidad de nuestra experiencia y nuestra razón. Pero no dudar demasiado, es decir, no dudar de nuestros sentidos y nuestra razón. ¿De qué nos serviría? ¿Podríamos renunciar a su uso? ¿Qué utilidad generaría ese pirronismo? Aunque, eso sí, toda filosofía llegada a sus últimas consecuencias conduce al pirronismo. Si filosofía es resistencia a aceptar el saber, duda radical, o se pone un límite a la misma, o se desemboca en el pirronismo. Pero, ¿qué límite? Habrá de ser un límite práctico, como la felicidad.

De todas formas, el escepticismo de las *Pensées philosophiques* es la manera de defender la necesidad de la duda en la cuestión religiosa al tiempo que se afirma la confianza en las ciencias. En *La Promenade du sceptique* (1747) el escepticismo supera la barrera religiosa, desborda su campo y se extiende. Por medio de imágenes poéticas, Diderot resalta el «orden» del vestíbulo frente al «desorden» del recinto en el retiro del sabio Cleóbulo. Traducido a conceptos, el «orden» de la ciencia frente al «desorden» de la naturaleza: ésta muestra su fuerza como resistencia a dejarse ordenar, a dejarse reducir a unidad, a leyes...

Lo natural es el desorden, el caos, lo diverso, lo diferente. La ciencia es una labor de albañil (a Diderot le agradan las metáforas arquitectónicas, *maçoniques*): construir un orden a partir del desorden reinante en unos montones de tierra, piedras, cosas... Pensar —como luego diría Kant— es unificar; la forma, la unidad y el orden, lo pone el espíritu *necesariamente*. Pero esta autoconciencia funda la incitación de Diderot a que la filosofía sea resistencia a aceptar toda unidad y ese orden, al tiempo que incita a pensar, sabiendo que tal actividad es necesariamente unificadora y ordenadora.

No hay escepticismo como renuncia a pensar o como infravaloración del pensamiento; al contrario, se pone el pensamiento como actividad individualizadora del hombre y se reconoce en ella un valor placentero. Pero se advierte de que el camino del pensamiento es infinito, de que la insatisfacción es, a un tiempo, su motor y su

producto. La alternativa es puesta radicalmente: el ser hombre, el distanciarse de la animalidad, exige lanzarse a la aventura del pensamiento, una aventura que no logra su objeto (la verdad, el ser, lo absoluto), por ser imaginario, ficción necesaria, pero que produce efectos de orden orgánico (placer) y de orden social (utilidad) que la legitiman.

El objeto del saber es, pues, imaginario. Sólo así puede uno acercarse a él, llegar a poseerlo. Sin esa ficción del objeto nunca podríamos encontrarlo: aunque apareciera ante nuestros ojos, ¿cómo saber que era él? Sólo se reconoce lo conocido. El pensamiento es una labor de iluminación de lo que aparece en sombras, de representación en conceptos de lo que estaba en imágenes.

La historia de la ciencia aparece a los ojos de Diderot como la historia de los esfuerzos por construir espacios de luz en la oscuridad de la selva de los fenómenos, espacios de orden en el caos de la diversidad indiferente de la naturaleza. No es el final, el objeto, la meta, lo que da sentido y validez al camino del pensamiento. No podría ser así puesto que antes de llegar no se conoce el final y ¿cómo saber que se ha llegado? El pensamiento, pues, se legitima en su acción iluminadora, en su función de crear el objeto y trazar el camino para su posesión. De esta forma la filosofía supone la renuncia a todo final, a toda adquisición definitiva, a toda verdad absoluta... para quedarse con la insatisfacción y con la inigualable felicidad de saber que todo y cada vez puede y debe ser pensado, de saber que todo está por rehacer, por poseer, sin ningún límite, sin ninguna sumisión.

Cuando escribe la *Lettre sur les aveugles* (1749), Diderot ha madurado fuertemente su concepción de la naturaleza y de la ciencia. Le hubiera gustado asistir al experimento de M. de Réamur, que iba a operar de la vista a un ciego de nacimiento. No consiguió tal objetivo, pero, a fin de cuentas, ¿qué se perdió? Si se perseguía el establecimiento empírico de si un ciego que recupera la visión, al presentársele un cubo o cualquier otra cosa, puede reconocerla sin tocarla, tal vez la experiencia sea irrenunciable. Pero si se persigue más, cómo saber si el universo estético y ético del ciego es semejante al de los hombres que ven, en tal caso vale más —piensa Diderot— hablar con un ciego que sabe filosofía y matemáticas, aunque no haya vivido la experiencia de recuperar la visión, que preguntar a un ciego inculto con tal experiencia. Porque Diderot sospechaba que las *respuestas* reciben su sentido desde las pregun-

tas, desde el marco teórico de las hipótesis en cuyo seno se reflexiona y se dialoga.

El tema de las hipótesis centra su reflexión en el folleto *De l'Interprétation de la nature* (1753). En rigor le preocupó siempre. A veces se ha destacado la actitud empirista de Diderot, resaltando su actitud ante la matemática:

Estamos en un momento de una gran revolución en las ciencias. El interés que los espíritus parecen tener por la moral, por las *belles lettres*, por la historia de la naturaleza y por la física experimental, casi me atrevería a asegurar que antes de cien años no se podrán contar ni tres geometrías en Europa. Esta ciencia permanecerá intacta, tal como la han dejado los Bernouilli, los Euler, los Maupertuis, los Clairaut, los Fontaine y los d'Alembert. Ellos habrán puesto las columnas de Hércules. Nadie irá más lejos. Sus obras subsistirán en los siglos futuros, como las pirámides de Egipto, donde las masas cargadas de jeroglíficos revelan en nosotros una idea de la potencia y los recursos de los hombres que las han revelado (...) El reinado de las matemáticas se ha acabado. El gusto ha cambiado. Es el de la historia natural y el de las letras el que domina. D'Alembert no se dedicará, por el ángel que tiene, al estudio de la historia natural y es muy difícil que haga una obra de literatura que responda a la celebridad de su nombre.

De todas formas, el esfuerzo de Diderot no es otro que el de la ciencia moderna: unir los dos principios formulados por Newton, el apego a la experiencia (*hypotheses non fingo*) y el modelo deductivo.

Para Diderot la hipótesis es un instrumento de trabajo: sin hipótesis no es posible la tarea científica, que consiste en *ordenar* los datos empíricos. Pues poner orden supone la prefiguración de una hipótesis o teoría desde donde seleccionar, relacionar y ordenar... Pero cuando esa hipótesis deja de ser vista como instrumento de descubrimiento y ordenación y pasa a verse como representación, copia, verdad de la realidad; cuando las hipótesis sirven para esconder la pereza, para detener el infinito camino del saber, para frenar la ciencia; cuando las hipótesis se convierten en sistema..., entonces el filósofo debe resistirse a su aceptación, pues de instrumento de la ciencia ha pasado a ser *dogma*. «Me represento la vasta empresa científica como un gran terreno sembrado de lugares oscuros y de lugares esclarecidos. Nuestros trabajos deben tener como objetivo, o bien extender los límites de los lugares esclarecidos, o multiplicar sobre el terreno los centros de luz.» Un centro de luz es un espacio ordenado: relación de datos empíricos conforme a una hi-

pótesis. Hipótesis y experiencia, tensión entre ambas. Una tensión sin superación posible, con negación mutua. «Es el trabajo de la abeja.» Efectivamente: el orden geométrico en casa y la acumulación de experiencia a través de las flores. «Todo se reduce a volver de los sentidos a la reflexión y de ésta a los sentidos: entrar en sí mismo y salir de sí sin cesar.»

Una hipótesis, la de la «sensibilidad universal», inspira su *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, su *Rêve de d'Alembert* y su *Suite de l'Entretien*. En cambio, cuando en 1773 se pone a escribir la *Réfutation* al *De l'Homme* de Helvétius, su argumento constante no es la falsedad de la tesis de Helvétius, sino su radicalismo, su dogmatismo. Podría pensarse que Diderot simpatiza con la hipótesis de la «sensibilidad universal» de la materia y, en cambio, no acepta la hipótesis del materialismo sociologista de Helvétius. Ciertamente, en parte es así. Pero no se trata de una simple confrontación de hipótesis o posiciones filosóficas. En primer lugar, Diderot simpatiza más con un materialismo biologista porque le parece más adecuado a las experiencias científicas de las ciencias naturales, respecto a las cuales tiene una gran información. Pero, sobre todo, lo que no puede aceptar es la actitud de Helvétius, tomando como dogma una hipótesis. Por ello su crítica no apunta a falsear la tesis de Helvétius —que Diderot comparte— de que el hombre es efecto de la educación, sino que le incita a tener en cuenta los huecos de esa hipótesis cuando es absolutizada, cuando pretende convertirse en sistema. El escepticismo aquí sirve como profilaxis. Buscamos necesariamente reducir la diversidad empírica a unidad: tal es la labor de la ciencia. Y una teoría es tanto más válida cuanto más universal, cuantos más espacios esclarecidos logra unir, cuantas más sombras ilumina. Pero, por un lado, hay que ser humildes y esforzarnos en ver sus límites (falsarla) más que en elogiar su potencia; por otro lado, una hipótesis no puede dejar de ser hipótesis, es decir, no puede pensarse a sí misma como verdad de la cosa; sólo le es legítimo pensarse *representación*.

El escepticismo de Diderot no es, pues, el «sistema de los escépticos», como él diría; tampoco es un escepticismo metodológico, al estilo cartesiano; se trata más bien de un «racionalismo escéptico», que puede definirse como la posición filosófica que tras reconocer la suficiencia de la razón y la experiencia para la construcción del conocimiento (más aún tras establecer que sólo la razón y la experiencia, libres de toda sumisión o dependencia, pueden construir la

ciencia), añade que la tarea de la razón y la experiencia está condenada a no satisfacer nunca su pasión metafísica, su anhelo del ser y de la verdad. Pero esa imposibilidad no lleva consigo la desesperación, pues se ofrece simultáneamente la consolación: no se trata de que sí la razón asuma la tristeza de su límite, de su impotencia para trascenderse, sino que la razón se reconozca autora, creadora y ordenadora, del único mundo que existe, el mundo representado, el enunciado dicho en el lenguaje. La consolación viene de esa intuición de que el supuesto del objeto, de lo real, del ser, es una ficción de la «astucia de la razón» para así ejercer su única función posible; la de crear el saber.

La *insatisfacción* que Diderot liga a la filosofía parece una vuelta a la idea originaria de que la filosofía es *amor* a la sabiduría. Como tal, no puede convertirse en *sofía*, en sabiduría, sin negarse, sin prostituirse, al pasar de la hipótesis al sistema; permanece en el amor, lleva consigo, además, el placer que los ilustrados atribuían al filosofar.⁵³

53. Sobre la presencia de Diderot en la historiografía filosófica, véase el «Apéndice bibliográfico» de nuestro ensayo: «Diderot, filosofía insatisfecha», en *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

4. DE LA MÓNADA AL SUJETO TRASCENDENTAL

4.1. Leibniz, el último sabio

4.1.1. LA OBRA Y LA CRÍTICA

Los sabios eruditos profesores alemanes tardaron mucho en aprender a leer en el gran libro de la naturaleza. Celosos cultivadores y custodiadores de la herencia humanista y escolástica, subordinando su reflexión filosófica a la práctica académica en el marco de la ortodoxia religiosa, nos dejaron centenares de manuales y tratados que acotaban lo que la gente de bien debía saber. Preocupación escolar que se refleja en el reiterado afán de describir la topografía del saber, de dibujar el árbol de las ciencias, estableciendo el orden, la jerarquía, las dependencias. Escuela cerrada sobre sí misma, anclada en los viejos problemas de lógica y teología, cuyo principal mérito fue el de servir de prueba a los escasos hombres que, pasando por ella, pudieron liberarse de sus hábitos y tópicos.

Conviene, no obstante, hacer una observación. La filosofía alemana del siglo XVII y los dos primeros tercios del XVIII no es un caso aislado. Esa filosofía se sigue haciendo en Francia y, en parte, en Inglaterra. Es la filosofía de colegios y universidades, controladas por el clero, que se conserva como resistencia a la laicización y a los efectos de la nueva ciencia. Lo que ocurre es que en Alemania tarda en surgir ese pensamiento renovador en los márgenes de la institución universitaria y liberado del servicio teológico, tarda en darse el proceso de secularización, quizás al verse poco afectada por el desarrollo científico, quizá por no darse en ello la reforma política del Estado Moderno. Es una filosofía de profesores pasto-

res cristianos, erudita, fuertemente especulativa, con importante raíz mística, perfectamente controlada por el poder del Estado, que controla la Iglesia, la Universidad, la burocracia. Incluso más tarde, en las últimas décadas del XVIII, cuando surgen grandes filósofos, muchos de ellos tienen importantes contactos con la teología y son filósofos de profesión.

A veces se señala el relativo olvido de estos dos siglos de filosofía alemana. Esto es sólo parcialmente cierto en términos relativos. La verdad es que está mucho más relegada, por ejemplo, la filosofía francesa de las universidades del XVIII que no la alemana. Lo que ocurre es que Francia cuenta, en el XVII, con esa otra filosofía que surge fuera o en los márgenes, con Descartes, Bayle, Gassendi, Pascal, Fontenelle, Maupertuis... La inmensa mayoría de los filósofos de profesión suelen ser ignorados por la historia de la filosofía. Si la filosofía alemana ha tenido un trato desigual, es porque ha recibido un trato de privilegio, pues suele darse un respetable espacio a hombres como Thomasius y Wolff, cuyo único mérito importante fue el de ser aceptados como filosofía oficial.

Leibniz es uno de los pocos casos de esa filosofía que se genera al margen de la Universidad alemana, que rompe con los manuales y tratados, que se libera del eruditismo y el comentarismo, que mira por encima de las fronteras y descubre los nuevos vientos de la ciencia y de la filosofía renovada. Leibniz, a quien Diderot llamara «máquina de reflexión», servidor de príncipes, a veces escritor a sueldo, diplomático ingenuo, servidor de grandes causas, figura siempre insólita...

Escribió mucho, sobre casi todo y bien. Pero escribió siempre con cierta precipitación, respondiendo a su última lectura de metafísica o de matemática, de historia natural o de teología. Su obra da una cierta impresión de dispersión, muy lejana formalmente a los doctos y eruditos *tratados*. Pero puede leerse con una unidad de fondo; puede leerse como repetidos esfuerzos, en lugares de reflexión muy diferentes, por salvar y definir una misma intuición constantemente afirmada en su pensamiento. Su obra filosófica aparece como un conjunto de pequeños trabajos dirigidos a lo mismo, como reflexiones ocasionales, surgidos en cualquier lectura y en cualquier ocasión, estructuralmente dispersas pero unificadas en torno a unas intuiciones permanentes.

Leibniz (1646-1716) fue una de esas poderosas mentes capaces de estar a la cabeza de la producción científica de su tiempo en

disciplinas tan diferentes como la lógica y la mineralogía, la matemática y la jurisprudencia, la mecánica y la teología, la historia y la psicología, etc. Sus aportaciones a la invención del cálculo infinitesimal e integral, su principio de la constancia de las fuerzas vivas, su formulación del principio de continuidad (*natura datus vacuum formarum, natura non facit saltus, hiatus non datur*), sus referencias al subconsciente... muestran esa singular capacidad para criticar productivamente el saber de una época.

Su obra es, por tanto, una colección de escritos, muchos de ellos aún no publicados sobre temas muy diferentes, pero en cantidad tal que tardaremos aún en poder contar con una edición completa de sus obras. Limitándonos a sus trabajos filosóficos más difundidos, hemos de comenzar por su tesis en Leipzig para el bachillerato en filosofía, *Disertatio metaphysica de principio individui* (1663), dirigida por Thomasius. El valor de este trabajo reside en que en él se constata la orientación constante de Leibniz: la irreducible individualidad de los seres.

Las ideas filosóficas de Leibniz se desarrollan de la mano de trabajos importantes en el campo de la matemática, como la *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), en la línea de buscar una gramática universal para la lógica y la matemática, una *lingua universal* construida a base de un inventario de todas las ideas elementales, denotada cada una con un signo característico (*characteristica universal*). Una lengua así permitiría, por combinatoria, construir todos los «mundos posibles», solucionar todos los problemas especulativos. O en el de la física, pues en su *Hypothesis physica nova* (1671), junto a las pertinentes aportaciones a la dinámica se moldea su idea de fuerza (*conatus, via elementaris*) que tendrá efectos decisivos en su concepción de la mónada.

En 1684 edita el texto *Meditationis de cognitione, veritate et ideis*, que publica en *Acta eruditorum*; poco después escribe su *Discurso de metafísica*, que puede considerarse como el primer esbozo de su sistema. En 1691, en el *Journal des Savants*, publica el ensayo *Si l'essence des corps consiste dans l'étendue*; en 1694, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*; en 1695, *Systèmes nouveaux de la nature et de la communication des substances*; en 1702, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*; en 1704, los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*; en 1710 contra Bayle, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. En fin, en 1714 la *Monadología* y los *Principios*

de la naturaleza y de la gracia dan los últimos toques al sistema. Un sistema nunca estructurado pero con gran fuerza de cohesión. Leibniz tenía una gran capacidad para orientar cualquier reflexión de cualquier campo hacia esa intuición metafísica cuyo más logrado bosquejo nos lo ofrece en su *Monadología*.

La historiografía leibniziana, rica y fértil, ha estado atravesada por una dura limitación: la falta de una edición crítica de las obras completas de Leibniz. Hasta la segunda mitad del XIX no se dispuso de ediciones aceptables como las de Gerhardt (*Mathematische Schriften*, 7 vols., Berlín, Halle, 1849-1863; *Philosophische Schriften*, 7 vols., Berlín, Halle, 1875-1890, etc.). La tarea filológica y editorial de Gerhardt, Erdmann, Klopp, Pichler, etc., daría resultados muy positivos. El libro *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900) abría la línea de lectura *logicista* de Leibniz, es decir, aquella interpretación que pone la lógica en el centro de la filosofía leibniziana, viendo la metafísica, la política, etc., como una transposición del modelo lógico. El texto de L. Couturat, *La logique de Leibniz* (1901), acuñaba esta lectura.

Pero el momento clave de la historiografía leibniziana tiene lugar del 14 al 20 de noviembre de 1966, con el Congreso Internacional de Hannover, primer acto público de la *Leibniz-Gesellschaft*, fundada en ese mismo año. La sede de esta sociedad era Laudesbibliothek, 1 Am Archiv, Hannover, Alemania; su órgano, los *Studia Leibniziana*, que publicarían las actas del congreso en cinco volúmenes (cuatrocientas comunicaciones de otros tantos especialistas).

La Academia de las Ciencias de Berlín, que fundara Leibniz, está llevando a cabo la edición de las obras completas. Se trata de un proyecto gigante por la cantidad (unos 70 volúmenes previstos) como por la laboriosidad (pues la obra de Leibniz está dispersa por las bibliotecas y archivos europeos). Pero la idea de la edición encargada a diversos equipos (política e historia, filosofía, matemáticas...) planteaba problemas de armonización y de calidad. Una tarea de la *Leibniz-Gesellschaft* será la de armonizar esas diversas tentativas para cumplir la publicación de la *Sämtliche Schriften*.

Las ediciones fragmentarias continúan saliendo: Belaval, Robinet, Rodis-Lewis, Herring, han contribuido a ello. Aunque el proyecto de las obras completas vaya para largo, estos esfuerzos han contribuido a fomentar los estudios leibnizianos. La biografía de W. Totok y C. Haase, *Leibniz, sein Leben, sein Wirken, seine Welt* (Hannover, 1966); trabajos como *Leibniz critique de Descartes* (Pa-

rís, 1960), y *Leibniz, Initiation à sa philosophie* (París, 1962), de Belaval; *Leibniz et Spinoza* (París, 1962), de G. Friedmann; *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford, 1965), de G. H. R. Parkinson; *Der Satz von Grund bei Leibniz* (Mainz, 1961), de O. Saame... reconocen el fruto de las nuevas ediciones. La bibliografía de K. Müller, *Leibniz, Bibliographie* (Frankfurt am Main, 1966), con sus casi tres mil referencias, es un instrumento por el que ha comenzado toda investigación.

4.1.2. PENSAR LOS MUNDOS POSIBLES

Una manera clásica, pero válida, de leer a Leibniz es desde su lucha con el pensamiento cartesiano. Y un primer frente de este forcejeo es el de la verdad. La «evidencia» cartesiana le parecía a Leibniz un constante peligro de subjetivismo. Leibniz pensaba que la verdad de un juicio debe ser función de su estructura, y no de un estado psicológico. Y aunque es razonable pensar que Descartes no entendía la evidencia como estado psíquico, lo cierto es que su análisis no le permitió una salida lingüística y se quedó en el *intuicionismo*. Leibniz se desplazaría al formalismo. Un juicio «S es P» es verdadero si, y solo si, P es inherente a S, es decir, si P pertenece, o puede predicarse de S. La lógica es el instrumento de decisión de la verdad. Basta representar cada cosa simple por un signo y cada cosa compleja por una combinación de signos según las reglas lógicas; así la verdad de un argumento se convierte en un cálculo.

Pero, claro está, así estamos en el ámbito de las «verdades de razón», formales, que refieren al mundo de lo posible y que se rigen por los principios de identidad y de no contradicción. Son las verdades necesarias, a priori, analíticas. ¿Qué pasa con el mundo empírico, el de la opinión, el de los existentes reales? Aquí los juicios no se rigen por los dos principios anteriores, sino por el de «razón suficiente». Su verdad no es necesaria, ni a priori. Al menos así aparece a nuestra conciencia, aunque podríamos sospechar que para un entendimiento infinito una verdad de hecho es una verdad de razón. Las verdades de hecho, en el límite, serían verdades de razón. Por tanto, su diferencia es puesta por nosotros, por la finitud de nuestro entendimiento.

Después veremos la justificación metafísica de esta tesis. De mo-

mento conviene subrayar algunas cuestiones de especial interés. Recordemos que en Spinoza el *ordo rerum* quedaba identificado al *ordo idearum*. En Leibniz esta posición es negada. Para Leibniz lo real finito incluye la contingencia. Lo finito no es lo infinito determinado; lo finito es *en sí*. Leibniz parte de lo individual, de la diferencia; Spinoza parte de la unidad. Para éste la diferencia es un poco imaginaria; para Leibniz lo imaginario es la sustancia universal, la extensión o el pensamiento. Para Leibniz, Descartes tiene razón hasta que dice «yo pienso». Pero ese *yo* es una sustancia individual, indivisible, específica, única. No hay *res cogitans*, hay muchos «yos» sustancias que piensan.

En esa dialéctica entre lo uno y lo múltiple, cuya descripción ha ocupado muchos y buenos momentos de reflexión filosófica, parece obligado establecer una jerarquía, poner un orden. O se prima la unidad, poniéndola como origen lógico, pensando la génesis de lo particular, de la individualización, como una tarea pictórica, manchando el fondo común, trazando límites, demarcaciones, contornos, o sea, en el orden conceptual, acumulando predicados, determinaciones-negaciones, o se prima la diferencia, se parte de la individualidad irreductible, simple, para pensar la totalidad como agregación de lo simple, como combinaciones, series, líneas, anillos, redes, etc. Michel Serres¹ ha subrayado con impecable claridad el efecto de la matemática en la ontología leibniziana, como si aquélla le suministrara el modelo a reconstruir ontológicamente. Se refiere al interés de Leibniz por el triángulo armónico y el triángulo aritmético. Sintió mucho entusiasmo Leibniz por el «triángulo armónico», que venía a ser una sinopsis del arte combinatorio, un magnífico ejemplo de *mathesis*, que puede servir de modelo a la *Monadología*. Y Michel Serres ha sabido extraer ricas sugerencias: «Supongamos, pues, un cuadro en el que estuvieran asociados el triángulo armónico y el aritmético como en el cuadro adjunto.² Contiene todos los números naturales y racionales, los produce según una razón simple (...)». En la representación, sigue diciendo Serres, la pirámide descansa sobre la unidad y se pierde en el infinito. Es un agregado bien unido, pero no único o necesario: es sólo una combinación posible entre infinitas posibilidades. Pero es una combinación simple, elegante, hermosa, la más hermosa, por eso se llama

1. M. SERRES: *Historia de la Filosofía*, 7, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

«armónica». Este agregado está integrado por series, es una serie de series, un orden de relaciones regulares. Un número cualquiera tiene una posición definida por un sistema de relaciones con su fila, con su columna, con sus diagonales: está multideterminado, infinitamente determinado por la totalidad del agregado. Su posición en el sistema de relaciones le determina, le hace ser par, natural, suma, divisible... O sea, al ser centro de un sistema de series, está afectado por todas sus leyes. Cada número, pues, lleva la ley de la totalidad del agregado. Pero cada número es uno, diferenciado de los demás, individualizado, discernible...

Veamos ahora el modelo combinatorio en la ontología. Ya hemos dicho que Leibniz tiene una intuición que rige su filosofía; o, si se prefiere, su filosofía tiene como objetivo constante pensar la posibilidad del individuo, pensar el mundo partiendo de la radical individualidad de los seres. El «principio de los indiscernibles», hoy tan importante en la lógica de predicados con identidad, rige su ontología. Según él, x es idéntico a y si, y sólo si, todo predicado de x es predicado de y , y a la inversa. En el mundo real no hay posibilidad de dos seres idénticos; serían el mismo ser. Dicho de otra manera, en la realidad entre dos seres hay siempre una diferencia, dos seres son siempre efectivamente dos. En el fondo este

2. Triángulo armónico y aritmético.

1	6	15	20	15	6	1
1	5	10	10	5	1	
	1	4	6	4	1	
		1	3	3	1	
			1	2	1	
				1	1	
					1	
						1/1 1/1
						1/1 1/2 1/1
						1/1 1/3 1/3 1/1
						1/1 1/4 1/6 1/4 1/1
						1/1 1/5 1/10 1/10 1/5 1/1
						1/1 1/6 1/15 1/20 1/15 1/6 1/1

principio se deduce del de razón suficiente, pues si x e y no se distinguen en nada, *no hay razón* para que fueran dos. En resumen, el ser es intrínsecamente singular, individual; un ser no individual es inconcebible.

Esto tiene importantes consecuencias. Descartes podía considerar que la sustancia daba la identidad y los atributos ponían la individualización. Para Leibniz, en cambio, todo ser es sustancia, toda sustancia es individual. Dicho de otra manera, las sustancias cartesianas, universales, infinitas, son algo imaginario. Su infinitud es la de una serie o la de una serie de series; su única realidad es la ordenación, la ley de la agregación. No son sustancias. Lo único sustancial es el individuo, sustancia simple, indivisible y, por tanto, inextensa. La extensión no pertenece a la sustancia, pues la extensión es divisible, o sea, es agregado de partes. Pensar que el *átomo* es el límite de la divisibilidad es afirmar la pereza de la mente para seguir la división: si es extenso es divisible, por tanto no es simple, no es individuo sino agregado.

Así se llega a una implicación decisiva: las sustancias individuales. Los seres realmente existentes, los que constituyen el mundo como agregaciones suyas, son *sustancias inextensas*. ¿Cómo lo inextenso genera lo extenso? ¿Acaso la extensión es una ficción?

Desde 1697 Leibniz llama a esas sustancias simples inextensas *mónadas*. Una mónada no es un *átomo*, que es algo imaginario, ni un punto matemático, que es un ente de razón, no realidad. La mónada es indivisible y también inagrupable en una sustancia compuesta: no hay sustancias compuestas, sólo agregados de sustancias simples (recordemos, el triángulo armónico, o un rebaño, o un estanque... son agregados de individuos; no son seres, sino agregados de seres).

Definida así la sustancia, hay que dar cuenta de su relación, tanto más cuando la relación entre sustancias constituía el gran tema cartesiano. Aquí el modelo combinatorio vuelve a servir. Cada número expresaba el universo numérico; su posición concretaba la síntesis de determinaciones. Pero son determinaciones ideales, que nada tienen que ver con el modelo físico de la *afección*. Un número del triángulo no es afectado por los otros; simplemente, representa la estructura y la representa desde su posición, desde su «punto de vista»; su posición le hace ser lo que es, par o impar, múltiplo o divisor...

Leibniz puede imaginarse un sistema de mónadas cuya relación

es ideal, cada una de las cuales es *representatio mundi*, y representación según su «punto de vista», según su perspectiva. Pero esa relación de representación sólo quiere decir que el universo, sistema de mónadas, bien ordenado por su creador (Dios es el calculador de las mónadas como el matemático lo es de los números), tiene unas leyes, una reglas que dan a cada mónada su posición en una serie, que dicha posición condensa la ley y la hace ser lo que es. Es su teoría de la *percepción*. Toda mónada percibe al mundo. Aquí no se trata de una percepción sensible, sino ontológica, ideal, representativa. La mónada lleva en su interior el universo. Por eso pueden conocerlo a pesar de no tener puertas ni ventanas, mirando hacia sí.

Mirando hacia sí, en sí misma, ven el universo; conociéndose conocen el universo. Es una tarea de *apercepción*, desigual en las mónadas. En el alma, mónada especial, la apercepción es más potente, más clara y distinta, más consciente. De todas maneras, es una potencia finita. Si hubiera un alma con potencia infinita —entendimiento divino— podría apercibirse de sí misma con suma perfección, podría llegar a tener la *noción* completa de sí misma. Y esto quiere decir que tendría la representación consciente de todos sus estados, de su pasado, presente y futuro, de todo el universo. Como la potencia aperceptiva de la mónada no es infinita, sus representaciones son limitadas y desiguales. Aquí se ve la fundamentación ontológica a la distinción entre verdades de hecho y de razón: una mónada con potencia de apercepción infinita no distinguiría entre ambas, todas serían necesarias. Es la finitud de la mónada la que pone la distinción y la gradación en la distinción de las ideas.

Estamos en el tema del *innatismo*. Las mónadas están incomunicadas, es decir, al no ser existente no tiene sentido plantearse una descripción empirista del conocimiento, que siempre pasa por afección física, formación de imágenes sensibles-extensas, etc. Pero gracias a que su posición en el orden del universo le asigna una representación del mundo, gracias a esta «comunicación ideal» fruto del creador del orden, puede conocer el universo y su orden mirándose a sí misma. ¿Es esto innatismo? Si acaso, un innatismo sui generis.

En rigor, en la mónada no hay ideas (apercepciones) a priori. Lo que hay son determinaciones ontológicas (percepciones) que llegan a ser apercibidas en mayor o menor cantidad y distinción, según la potencia de la mónada. Leibniz, así, combatía la objeción de Locke al innatismo cartesiano, cuando señalaba que no era posible encontrar

ninguna idea que estuviera en todos, locos y niños inclusive. Leibniz contesta que ni todas están en todos («teoría del punto de vista») ni por el hecho de que estén necesariamente han de ser apercibidas.

Más que innatismo hay un radical optimismo epistemológico. Sentado que la percepción en la mónada es representación del universo, se puede ser más optimista en una teoría como ésta, en que la mónada se mira a sí misma, que no en aquellas en que la representación es filtrada por los sentidos. El problema que puede plantearse es el siguiente: el mundo que se representa la mónada, ¿qué es?; ¿dónde está la garantía de su validez? ¿No es todo un sueño?

4.1.3. MÓNADAS Y ARMONÍA, INDIVIDUOS Y ORDEN

La filosofía de Leibniz se identifica, por un lado, con la «característica universal» y, por otro, con la «mónada». Parece indudable, por encima de las valoraciones críticas de los especialistas en cuanto a la coherencia y primacía de los programas matemático y metafísico de Leibniz, que éste creyó en la posibilidad de su articulación y se esforzó en diseñarlo. La mónada, pues, constituirá el punto de partida de nuestra reflexión, aunque en Leibniz fue, como concepto, punto de llegada. La mónada, ese elemento espiritual, radicalmente individual, centro de fuerzas, es el concepto clave de la filosofía leibniziana; un concepto elaborado como base de una metafísica que diera unidad y coherencia a todo un sistema del saber.

Los diez primeros párrafos de la *Monadología* nos ofrecen una descripción «oficial» de la mónada. Se nos dice que es *simple*, es decir, sin extensión ni figura, indivisible, «elemento de todas las cosas» (los compuestos son *aggregatum* de elementos simples), verdaderos átomos de la naturaleza (§§ 1-2). Se nos dice que no puede originarse por composición ni destruirse por descomposición, lo que sería incompatible con su simplicidad; por lo tanto, comienzan a ser por *creación* y desaparecen sólo por *aniquilación* (§§ 4-6). Se nos dice que son *impenetrables*, pues la penetrabilidad es transposición de partes, lo que no encaja con su simplicidad; por tanto, la mónada no tiene ventanas (§§ 7). Se nos dice que son entre sí diferentes en *cualidad*, pues entre lo simple no puede haber diferencia cuantitativa y, si no existiera diferencia entre ellos, serían *indiscernibles* y se confundirían, cosa que no ocurre, como se ve, en la diversidad de los seres (§§ 8-9). Se nos dice, en fin, que las mónadas están sometidas

a un cambio continuo y que, como tal cambio no puede ser producido por ninguna cosa extrínseca, debe ser efecto de un principio activo, interno, propio, de la mónada (§§ 10).

Pero ese concepto tiene una historia: la historia de su producción. Y esa historia es un forcejeo intelectual por encontrar una vía alternativa a los dos conceptos de sustancias siguientes y enfrentadas aún en el cambio de siglo: el aristotélico y el cartesiano. Ni uno ni otro le parecen a Leibniz consistentes; ni uno ni otro le sirven para su concepción del mundo. Al carácter compuesto de la sustancia aristotélica (materia y forma fijándose y limitándose recíprocamente) Leibniz opondrá el espiritualismo de la sustancia; y al inmovilismo opone un dinamismo que permite pensar la autodeterminación.

Por su parte, Descartes había reducido la materia a extensión, la consideraba inerte, en oposición al espíritu como sustancia viva, y sostenía el principio de la constancia de la cantidad del movimiento. Leibniz pensará que si la materia es divisible al infinito, sus últimos elementos deben ser inextensos, pues si fueran extensos continuarían siendo divisibles... Esta contradicción en el seno de la idea de la extensión hace pensar a Leibniz que la extensión no es sustancia, sino sólo *apariencia* de realidad continua. La extensión no es, dirá Leibniz, sino una colección de mónadas similares, coexistentes y situadas una al lado de la otra. O sea, la extensión es una *idea de relación*.

También critica Leibniz el principio cartesiano de la constancia de la cantidad de movimiento (m.v.), mostrando que lo constante es la *inercia activa* o fuerza viva (m.v.²). Esta crítica lleva implícita una nueva consideración de la sustancia: ésta era en Descartes inerte porque entendía la inercia como resistencia a pasar del reposo al movimiento, mientras que Leibniz la sustituye por la inercia activa o resistencia a ser penetrada, es decir, tendencia a permanecer en el ser, *conatus*.

El resultado es una noción de sustancia espiritual, inextensa, centro de fuerza, indivisible, impenetrable e independiente una de la otra. El *pluralismo ontológico* correspondía a su pluralismo político y se articulaba formalmente con la *característica universal*.

La mónada, sustancia individual, lleva en sí la diferencia cualitativa. Su ser es ser diferente; no es, como en Spinoza, resultado de acotar (determinación, negación) con una diferencia un lugar de *la sustancia*. Si en toda la tradición filosófica se había mantenido el principio de que el ser de un individuo, de un particular, consiste en

ser miembro de un género, de un universal, con lo que el ser se sometía a las exigencias del discurso y, en concreto, de la definición, que consistía en aplicar a un género una diferencia específica...; si ésa es la tendencia dominante en la tradición, Leibniz rompe con ella y pone en el origen lo individual particular, la diferencia. Ello está en línea con su idea de un mundo como agregado de individuos, de ideas elementales, cada una representada biunívocamente por un signo, de modo que el arte combinatorio, matemáticamente regido, diera cuenta de la especulación. Mónadas, pues, desiguales, irreductibles, cumpliendo así el principio de *identidad de los indiscernibles*. Pues si entre dos mónadas no hubiera diferencia alguna cualitativa, sino sólo diferencia de número, ¿cómo sería posible? En su polémica con Clarke,³ Leibniz se pregunta: Si no hubiera diferencia en las ideas, ¿qué *razón* habría de tener Dios para, al crearlas, poner una en su lugar y tiempo y otras en otros? La diferencia de número se admite en la matemática; en lo real, esta diferencia va siempre unida a una diferencia cualitativa.

Ahora bien, ¿tiene sentido hablar de diferencia cualitativa entre los simples? Para Leibniz sí porque considera, como hemos dicho, un cambio interno que se produce en la simplicidad y en la unidad de la moneda. En el *principio de cambio* residirá la especificación o diferenciación. Como todo cambio natural es gradual, hay algo que cambia y algo que queda inmóvil. O sea, en la mónada debe existir una pluralidad, deben existir partes. Luego, una mónada es una pluralidad en la unidad. ¿Una pluralidad de qué? No de sustancias, sino de afecciones y de relaciones que deben entenderse como estados transitorios de la mónada. Leibniz los llama *percepciones*. Las mónadas difieren por sus *percepciones* o «punto de vista». Éste es su *principio de individuación*.

Es muy difícil decidir si Leibniz fue consciente de que así superaba el sustancialismo espiritualista para abrir a la filosofía la puerta del estructuralismo. Aunque Holz⁴ se inclina por una lectura en esta dirección, hasta ahora pesa más la historiografía opuesta. De todos modos, lo intuyera o no, Leibniz llevaba hasta ese límite la reflexión filosófica: si el principio de individuación ha de ser la percepción, y tal individualización no puede ser del tipo de diferencia en la uni-

3. *La polémica Leibniz-Clarke*, con «Introducción» de E. RODA, Madrid, Taurus, 1970.

4. HANS HEINZ HOLZ: *Leibniz*, Madrid, Tecnos, 1970.

dad (pues, la única unidad es lo simple, la mónada), sino que ha de ser una diferenciación «sustancial», no parece que haya otro camino coherente del pensamiento que aceptar que la sustancia es el «conjunto de percepciones y relaciones» de la mónada, definido por su lugar en la estructura («punto de vista»).

Volviendo al hilo del discurso leibniziano, destaca su radical diferenciación entre *percepción* y *apercepción*. Ésta es la conciencia, o sea, la percepción que tiene conciencia de sí. Aquí se habían equivocado los cartesianos, quienes al identificar percepción y apercepción redujeron aquélla a la autoconciencia y así pudieron dividir la realidad en espíritus (autoconciencia) y materia (insensible e inerte), lo que les llevaba a negar que los animales tuvieran alma, a aceptar con los escolásticos la posibilidad de la existencia de almas separadas, etcétera. Leibniz, con esta distinción, puede diseñar un universo como cadena de seres, de mónadas diferenciadas en cuanto a la percepción, reservando la apercepción (que no es sino una modalidad de percepción, la que tiene conciencia de sí) a una clase de mónadas. Es el carácter continuo, sin saltos, de la sustancia, que le permite prolongar la cadena de los seres —constantemente ampliada por los resultados de los microscopistas— más y más, viendo en todo aquello que aparece como un trozo de materia un complejo organismo cuyas partes son otros tantos universos... La materia desaparece así disolviéndose en juego de formas, de relaciones, de percepciones. La materia es sólo límite de la razón perezosa; cuando la razón sigue su camino no encuentra otro límite que lo inextenso, es decir, la mónada; o sea, el sistema de relaciones.

Nótese que en esa misma diferenciación de Leibniz se abre la posibilidad del subconsciente. Éste sería un conflicto de percepciones que no han pasado a apercepción en una mónada capaz de apercibir. Frente al cartesianismo que reduce a máquina todo el campo de la percepción no consciente, Leibniz extiende la graduación y generaliza la percepción a todos los vientos de la realidad. Sólo la mónada puede percibir y nada hay en la mónada sino percepciones. Por tanto, las percepciones no son la base de la acción interna de la mónada. El cambio en la mónada, su paso de un estado a otro, de una percepción a otra, está regido por el principio de la *apetición*, que viene a ser una fuerza de selección sucesiva de una a otra percepción. Pensar no es otra cosa que la sucesiva contemplación o apercepción de los distintos aspectos de sí mismo, de las distintas percepciones que constituyen la mónada.

Pero pensar no es la actividad única de la mónada. La acción es más extensa y compleja. Ahora bien, ¿qué quiere decir *acción* de la mónada cuando se ha afirmado que no puede salir de su círculo de representaciones ni hacer entrar nada en ella desde fuera? Leibniz dirá que una mónada actúa hacia fuera «en cuanto tiene percepciones claras y distintas», mientras que padece o sufre la determinación «en cuanto tiene percepciones confusas». La mayor libertad en la acción es perfección; imperfección es impotencia, sumisión. En el origen ya está trazada la perfección y la acción de la mónada: tener percepciones claras expresa perfección, libertad, potencia; tenerlas confusas expresa imperfección, impotencia, sumisión a las determinaciones.

De esta manera puede hablarse de acción y efecto aunque, en realidad, la mónada no sale de sí. Incluso puede hablarse de que una mónada es más perfecta que otra, que actúa sobre ésta, cuando puede dar razón *a priori* de lo que tiene lugar en la otra. Ahora bien, esta acción es puramente ideal. Para que la acción sea real hay que recurrir a Dios. Aquí nace la teoría de la *armonía preestablecida*, que tiene efectos importantes en la relación alma-cuerpo.

Conviene hacer algunas referencias respecto a esta famosa teoría de la armonía preestablecida. Suele decirse, con razón, que tiene su raíz en el problema cartesiano de la comunicación de las dos sustancias una vez han sido radicalmente separadas en definiciones que las ponen como diversas. Malebranche y Leibniz, reconociendo la imposibilidad de comunicación, recurrirían a esas metafísicas ocasionistas y de la armonía preestablecida que, recurriendo a Dios, permiten explicar lo que parecía inexplicable. Dios habría puesto en la extensión y en el espíritu, sincronizados, dos programas que, en su armónico sincronismo, permitirían imaginar entre ambas sustancias una acción causal.

Aunque Leibniz a veces hace buena esta lectura, lo cierto es que su problema no es realmente la «comunicación» de las sustancias, sino su irreductibilidad. Como diría Fichte años después, el verdadero sistema requiere un solo principio. Leibniz, al establecer en el espíritu una jerarquía (desigualdad cualitativa de las mónadas capaces de apercepción), al disolver el abismo material entre percepción y apercepción, al reducir la extensión a organismo y el organismo a formas de vida..., ha acabado con las rupturas y las continuidades propiciando una cadena de seres vivos: la vida se extiende por la cadena de mónadas diferenciadas gradualmente, sin dualismos irre-

conciliables. En esa escala puede situar al *subconsciente* como cualidad de la mónada, mientras que en el universo conceptual cartesiano sería lo otro del espíritu. El dualismo cartesiano encontraba así una fructífera vía de solución, a través de una metafísica gradualista.

Ese mismo marco teórico se irá afirmando en sus reflexiones gnoseológicas. Cuando escribe el *Discurso de metafísica* (1686), la idea rectora es que nada entra en espíritu desde fuera. El espíritu no es apto para recibir ninguna «especie mensajera»; por tanto, tenemos en el espíritu todas las ideas *virtualmente innatas*. El paso al acto de las ideas se debe a la continua y directa intervención de Dios. Vemos todas las cosas a través de Dios, que es nuestro objeto inmediato. Dios nos ha dado la idea de los astros que «vemos», Él nos las conserva y hace que se vuelvan presentes cada vez que nuestros sentidos estén dispuestos de una manera determinada, según leyes que él ha establecido. Puede decirse que en este momento Leibniz está a medio camino entre el ocasionalismo malebranchiano y su teoría de «las ideas en Dios» y la teoría de la armonía preestablecida. En el *Discurso* las ideas están en nosotros, son innatas sólo virtualmente. Se necesita el concurso de Dios, para su actualización.

Cuando en 1695 escribe su *Nuevo sistema de la naturaleza* su posición se ha desplazado. La teoría de la armonía preestablecida ya estaba madurada. El camino inicial había sido la idea de fuerza, el progresivo enriquecimiento de la materia cartesiana hasta casi desmaterializarla. La idea de fuerza, que desarrolla en sus trabajos de dinámica, tiene efectos en la gnoseología y la metafísica. Su crítica al mecanicismo es, en realidad, al mecanicismo de la extensión geométrica cartesiana, en nombre de la dinámica. La fuerza, que si no es espíritu pensante al menos es espíritu, permite homogeneizar la cadena de los seres.

Las ciencias de la vida —y Leibniz se interesó por ellas— mostraban ya los primeros síntomas de su resistencia al materialismo mecanicista de los átomos en movimiento. Lo vivo no podía ser reducido a lo inerte (por mucho que se esforzaran los partidarios de la generación espontánea) a no ser que lo inerte se vivificara. No es fácil decidir si ese vitalismo que se desprende en algunos textos de Leibniz es residuo de las extrañas teorías animistas y mágicas o intuición de un nuevo mecanicismo naturalista que, de la mano de Maupertuis, Diderot y Buffon, abre el camino de Lamarck a Darwin. No obstante, Leibniz aborda la crítica a los átomos en el plano filosófico y muestra la contradicción de la pretensión de que sean *sim-*

ples (elementos), al tiempo que *extensos* (divisibles). Frente al mecanicismo de la extensión y frente al de los átomos, Leibniz reivindica la vuelta a las «formas sustanciales», aunque con un concepto renovado que evite el verbalismo escolástico.

Se vuelve a las «formas sustanciales», a las «fuerzas primitivas» (almas indivisibles) porque sólo es lo que es uno y la unidad sólo puede ponerla algo indivisible, o sea, algo simple. Y desde estas «mónadas (aunque el término aún no se use) hay que explicar su comunicación. En especial, puesto que es el alma el «modelo» de mónada que usa Leibniz, la relación alma-cuerpo.

La salida es conocida: frente al Dios como «mal relojero» que en cada ocasión debe ajustar los relojes de los malebranchianos, Leibniz ofrece un Dios «buen relojero» que de una vez para siempre ha establecido su isocronía. El alma tiene todas las ideas de todas las cosas. El pensamiento, o los sentimientos interiores, nacen de ella como un hermoso sueño ordenado. El mundo perfectamente sincronizado por Dios se irá desarrollando paralelamente a ese sueño de la mónada. Todo pasa como si las cosas provocasen las ideas y éstas las cosas, cuando en realidad sólo hay un doble despliegue paralelo y armónico.

Como se ve, Dios ya no interviene, excepto en el origen, en el diseño. Se aleja de Malebranche y parece acercarse a Spinoza, aunque Leibniz mantiene a Dios trascendente y regulador desde fuera de las sustancias. Un problema práctico va aquí implicado: ese alma no es libre respecto a Dios ni respecto a su voluntad, pues el *orden* de su actuación está escrito en el diseño del arquitecto divino. La mónada o alma leibniziana en el *Nuevo Sistema* se libera de toda determinación externa —es radicalmente independiente e inasequible a las otras mónadas— a cambio de reconocerse programada. Para esquivar la determinación y la causalidad mecánica se mete en el determinismo y en el teleologismo programado.

En los *Principios de la naturaleza y de la gracia* y la *Monadología*, ambos de 1714, la teoría del conocimiento ha variado considerablemente. Ahora piensa que la mónada o sustancia simple que da unidad a un ser (un agregado de miembros) y que es el centro de su actividad global, se sirve del cuerpo, de ese agregado de mónadas que ella unifica, en su tarea representativa. Como en la naturaleza todo está lleno y conexo, cada campo actúa sobre todos los otros, más o menos según la distancia, al tiempo que es afectado por todos ellos. Ese conjunto de percepciones que recibe el cuerpo pasan al alma, quedando en ésta como *subconscientes*, hasta que por adición se

constituyen como percepciones claras. En el alma hay una tendencia (apetición) a hacer surgir de las percepciones oscuras las percepciones claras. Estas causas finales del alma se corresponden con las causas eficientes que, en el campo de los cuerpos y los fenómenos exteriores, hace surgir unos de otros. Por tanto, armonía perfecta entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos, ante el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales. Así se relacionan alma y cuerpo, sin que ninguno pueda cambiar las leyes del otro.

Por tanto, ahora la mónada refleja lo exterior como si fuese un centro que recoge las afecciones del cuerpo. Las ideas no salen de su fondo, sino unas de otras según leyes de causas finales o sea, por la tendencia del alma a la percepción clara a partir de las oscuras. El determinismo se ha dulcificado. El gradualismo se impone en la tesis del conocimiento: la evidencia, la claridad, es un efecto acumulativo.⁵

4.2. Kant, la libertad irrenunciable

4.2.1. EL PROYECTO CRÍTICO

En ese desarrollo desigual de la filosofía en el espacio europeo occidental que se inicia en el XVI a Alemania le correspondió el retraso, si no el estancamiento. El clero, y las universidades controladas por él, que proliferaron como si cada príncipe tuviera a orgullo tener la

5. Entre las muchas ediciones parciales de sus escritos destaquemos la de Gerhardt, *Philosophische Schriften*, 7 vols., Hildesheim, Olms, 1960-1961; *Mathematische Schriften*, 7 vols., Hildesheim, Olms, 1962.

Asimismo las *Lettres à Arnould* (París, P. U. F., 1952) al cuidado de G. Rodis-Lewis, y la *Correspondance Leibniz-Clarke* (París, P. U. F., 1957) al cuidado de Robinet.

En castellano, se encuentra buena parte de su obra político-filosófica. Destaquemos los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Madrid, Editora Nacional, 1977); el *Discurso de metafísica* (Madrid, Revista de Occidente, 1942); los *Escritos políticos* (Madrid, C.E.C., 1979); la *Monadología* (Madrid, Aguilar, 1968), etc.

De la inmensa bibliografía destaquemos K. MÜLLER y G. KRÖNERT: *Leben und Werk von Leibniz: eine Kronik*, Frankfurt, Klostermann, 1969; Y. BELAVAL: *Pour connaître la pensée de Leibniz*, París, Bordas, 1951, y *Leibniz critique de Descartes*, París, Gallimard, 1960.

suya, dominaron la producción filosófica y consiguieron mantenerla encerrada en los viejos problemas tradicionales y en los nuevos planteados por la teología luterana. Leibniz, un caso excepcional, se mueve al margen de la Universidad, que vigila severamente su infiltración. Wolff, a pesar de su sistema *ordine geometrico demonstratum*, y a pesar de su sólida cabeza especulativa, es un auténtico *escolástico*. De hecho su obra filosófica constituía los manuales usados en las universidades. El mismo Kant estaba obligado a ponerlo sobre su mesa en el aula, aunque sólo fuera por cumplir el obligado protocolo.

Sólo en la segunda mitad del XVIII se rompe esta larga fase de miseria filosófica para dar paso a una etapa brillante, creadora, que determinará la historia de la filosofía hasta nuestros días: de Kant a Hegel. Una filosofía de profesores, con todas las características que conlleva, como el de su exposición en grandes textos, en lenguaje técnico, a veces peculiar, con pretensión de coherencia y sistematicidad. Generalmente, antes de ser llamado por una universidad para ocupar una cátedra, antes de superar el inseguro y provisional *status* de *Privatdozent*, el futuro profesor tenía que ganarse el prestigio en los medios filosóficos académicos. Es decir, tenía que escribir *su* filosofía, mostrar su originalidad y la riqueza de su posición. Una filosofía dirigida a una minoría, a la comunidad de filósofos, a los alumnos, a los círculos intelectuales. Pero, al menos por una vez en la historia, esa filosofía nacida en y de la institución universitaria fue creadora, original, rica y brillante, todo menos «escolástica» y sumisa.

Kant inició esta etapa de la filosofía alemana, que se haría sentir en toda Europa. Y la inició con grandeza. A la calidad de su obra, cuya mejor manera de ser valorada por un historiador es en función de la producción filosófica que en su torno ha generado durante dos siglos, hay que añadir que desde ella se constituyeron las filosofías de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer y de todo el movimiento romántico e idealista alemán. Y, sobre todo, su grandeza destaca porque surgió de la «nada», porque se constituyó en el seno de un ambiente filosófico que seguía mirando hacia atrás. Con más precisión (pues la tarea de un historiador consiste en buena parte en negar que algo surja de la nada, sin raíces y determinaciones), el pensamiento de Kant se forjó en diálogo con el más allá de sus fronteras. Por eso Kant es un magnífico representante de las luces, un *Aufklärer*, con la vista puesta en todos los debates europeos, desde los temas científicos como el problema de las «fuerzas vivas»,

que enfrentaba a cartesianos y leibnizianos, a las cuestiones estéticas, políticas, de filosofía de la historia... Fue un ilustrado en un país sin ilustración, exceptuada la ilustración *importada* por Federico II, y ello acentúa su grandeza. Supo coger la onda de la cultura de su tiempo y estar al día de los debates filosóficos que se llevaban a cabo en Francia e Inglaterra, países adelantados del momento. Rousseau, d'Holbach, la moral enciclopedista, la estética diderotiana, la concepción empirista del saber y, sobre todo, Hume, el terrible Hume que no sólo «despertaba del sueño dogmático» a cualquier pensador lúcido, sino que lanzaba un reto infernal pero de obligada aceptación.

A pesar de que el contexto contribuya a agrandar el mérito de su obra, lo cierto es que ésta, por sí misma, se justifica. Y aunque no pensemos, como Y. Belaval,⁶ que «la filosofía contemporánea debe ser fechada a partir de Kant», a pesar de la relatividad de cualquier criterio demarcador, sí compartimos con él que la grandeza de Kant fue la de su audacia y seriedad que le llevó a pensar *La religión dentro de los límites de la sola razón* cuando la palabra de orden de su medio era «la filosofía dentro de los límites de la religión». Pues esto condensa su filosofía: defender el derecho de pensar sin sumisión, sin límites, sin subordinaciones, sin más control que aquel que el pensamiento ejerce sobre sí mismo.

Un pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* nos sirve para centrar con precisión la posición kantiana:

Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ellos al entendimiento y termina por último en la razón, por encima de la cual no hay nada superior para elaborar el material de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento (...). El entendimiento puede ser una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, y entonces la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento según principios. Por tanto la razón nunca se refiere inmediatamente a la experiencia o a cualquier objeto, sino al entendimiento, para dar unidad *a priori* por conceptos a sus múltiples conocimientos, la cual puede denominarse unidad de la razón y es de índole totalmente diferente de la que puede lograr el entendimiento.

De este texto podemos destacar algunos rasgos que configuran buena parte de la problemática kantiana. Una clara posición empirista, que en el siglo XVIII, y para un hombre interesado por la ciencia, es algo obligado; una diferenciación de fases o niveles de la

6. Y. BELAVAL: *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

actividad del espíritu: sensibilidad, entendimiento y razón (diferenciación lógicamente necesaria, que no pretende describir los tiempos del proceso real o psico-fisiológico, problema este que no interesa a Kant, quien intenta reencontrar el nivel gnoseológico que el empirismo inglés había acercado a la psicología); la insinuación de que todo el mecanismo, en sus distintos niveles, es un proceso de *unificación* del material llegado en la intuición, proceso que culmina en la razón, lugar donde se consigue la máxima unificación; la tesis de que la tarea unificadora de cada nivel opera sobre el lógicamente anterior: la razón, con sus principios, unifica las reglas del entendimiento que, a su vez, operan cara a la unificación de lo sensible; en fin, el deslinde de cada actividad, al señalar que la razón nunca opera inmediatamente sobre la experiencia y que la unidad que pone es de distinta índole que la que pone el entendimiento. Toda una serie de tesis, pues, que condensan su filosofía, como en seguida veremos. Y podríamos señalar otros rasgos implícitos, como las contraposiciones constantes de Kant: sensibilidad/entendimiento, entendimiento/razón, concebir/entender, pensar/conocer, etc. Pero, aunque presentes, estos rasgos no quedan tan claros en el texto.

Estas mismas tesis, resumidas en el texto, aparecen o se manifiestan en la propia estructura de la *Crítica*. Kant opera con el presupuesto de que no podemos conocer nada más que aquello que es cognoscible y que lo cognoscible viene dado y delimitado por nuestra facultad de conocer. Es en el pensamiento, mirándose a sí mismo, donde pueden encontrarse esos límites y esas reglas. Lo «incognoscible» puede ser *concebido*, pero no *conocido*. En el análisis del pensamiento, que éste realiza mirándose a sí mismo, se encuentra la demarcación. La filosofía es *crítica*, o sea, el «sujeto» encuentra en sí mismo su ley y su límite, el «sujeto» encuentra en sí mismo las condiciones que hacen posible el conocer. No es la *cosa* y su realidad la que determina los límites y la forma de lo cognoscible, sino el *sujeto*. La actividad filosófica no es conocimiento positivo de lo real, sino crítica, análisis de las formas del conocer de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Ésa es la «revolución copernicana de Kant»: el sujeto deja de ver el centro en la cosa, deja de sentirse determinación de la cosa, para proclamarse él centro, objeto de la mirada del filósofo.

Por eso en la estructura de la *Crítica* distingue Kant entre una «doctrina trascendental de los elementos» y una «doctrina trascendental del método». Esta segunda parte, en realidad, queda reducida

a unas cuantas páginas que pretenden describir las condiciones formales de un sistema completo de la razón (con una disciplina, un canon, una arquitectónica y una historia de la razón pura). La primera parte absorbe la mayor parte del espacio y condensa la mayor riqueza.

La «doctrina trascendental de los elementos» se subdivide en la «estética trascendental» y la «lógica trascendental», que a su vez queda partida en «analítica trascendental» y «dialéctica trascendental». Kant hace más subdivisiones, prefiriendo las dicotomías, pero con éstas tenemos suficientes para ver la estructura. La «estética trascendental» cubre el análisis de la sensibilidad y de sus formas puras a priori (espacio y tiempo); en rigor es el análisis de las leyes de la sensibilidad, de las formas que operan en esta primera síntesis o unificación del material empírico que llega a los sentidos. Son muy importantes, en relación con esto, los esfuerzos kantianos para fundamentar ahí la posibilidad de la matemática como ciencia empírica, gracias a su renovación de la tradicional división de los juicios en analíticos y sintéticos, añadiendo los juicios sintéticos a priori.

En la «analítica trascendental» el objeto es el entendimiento, el análisis de sus formas o reglas de actuación, de sus conceptos puros que operan la síntesis, la unificación de la diversidad intuitiva sensible. En cambio, en la «dialéctica trascendental» es la razón y sus elementos de unificación, las ideas, lo que es sometido al análisis.

Por mucha importancia que tenga la «estética», y la tiene, es la «lógica» el centro de la filosofía crítica, del pensamiento kantiano. La lógica como doctrina pura del entendimiento y de la razón, como identificación y determinación de las leyes del *entender* (*pensar* en sentido fuerte) y del *concebir*.

Conviene releer la introducción a la «lógica trascendental». Allí define Kant la lógica como la ciencia de las leyes del entendimiento y de la razón. Su objeto son las reglas de actuación de uno y otro nivel del pensamiento, reglas que rigen el proceso de unificación del contenido empírico de las sensaciones a las ideas; reglas, por lo tanto, que no son inferidas de la experiencia, sino que constituyen la posibilidad del conocimiento; reglas trascendentales. El objeto de la lógica es trascendental: lo constituyen las formas del pensamiento, las formas que el sujeto (entendimiento o razón) pone en ese proceso de síntesis unificadora que es el pensar. El resultado, el producto, nuestras representaciones del mundo, es eso, un *producto*. El sujeto *produce* el mundo. Se ha roto el presupuesto tradicional que estable-

cía una relación de adecuación, de semejanza, entre los conceptos y las cosas. Nuestro conocimiento del mundo, las representaciones conceptuales producidas en el proceso de pensamiento, es ahora una escenificación ordenada y unitaria de una *cosa en sí* incognoscible, de un *noúmeno* que se concibe pero que no se entiende, que sólo es condición de posibilidad en una reconstrucción genética que no renuncia al presupuesto empirista. Pues, como dice Kant,

nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (receptividad de las impresiones), es decir, nuestra sensibilidad; y la segunda es la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es dado un objeto; por la segunda es pensado en relación con una representación (como pura determinación del espíritu).

Hay un *dado* y un *pensado*. Es necesaria la afección, pero también la espontaneidad del entendimiento. Éste, por primera vez de forma contundente, se reconoce *creador*. Su actividad no es sólo descubridora, aprehensora de lo universal en lo real: es una actividad productora del mundo para nosotros, de la única forma del mundo a que tenemos acceso y de la que tenemos derecho a decir, o sea, de nuestra representación del mundo, de «nuestro» mundo. La verdad no es adecuación a algo trascendente, sino «conformidad del conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón». Ésta es la condición *sine qua non* de la verdad: que el conocimiento, siempre un producto teórico, expresado en proposiciones y razonamientos, haya sido hecho según el canon del entendimiento y de la razón. El espíritu descubre en sí mismo este canon y así puede establecer la conformidad. La verdad pertenece al espíritu, refiere a la adecuación entre la ley del espíritu y su propio producto. El sujeto, al fin, pone la ley y reconoce su papel legislador; al fin se siente libre y creador. Es el momento de apertura del idealismo, aunque en Kant se pongan límites.

Kant dice que la lógica general es *canon* del juicio, no *organon*, es decir, no instrumento destinado al conocimiento positivo. Y cuando se toma lo que es canon por organon, la lógica se convierte en dialéctica. La dialéctica es, pues, «lógica de la apariencia», arte sofístico. Por tanto, la lógica general deviene dialéctica cuando la razón humana se excede en sus derechos, traspasa los límites de su actividad legítima. En rigor, cuando la razón humana olvida que su espacio es ella misma, que no puede salir del eterno pensarse a sí misma,

y pretende decir la realidad, hablar de la realidad, cae en la sofistería, en la dialéctica.

Pero Kant añade en seguida que esa tendencia obedece a fuerzas «que están profundamente ocultas en el interior de la razón humana». No es desviación contingente, sino tendencia constante. El entendimiento parece estar afectado de una pasión de metafísica que le lleva a superar los límites de la experiencia y entretenerse en aplicar sus formas y principios en un juego de ficciones. Especialmente la razón, que en su uso de las ideas es «el campo de esa lucha sin fin (que) se llama *Metafísica*».

En la introducción a la «dialéctica trascendental», Kant analiza someramente las «ilusiones trascendentales» de la razón pura. Sin entrar en los detalles, lo importante es su idea de que la ficción es una tendencia constante del entendimiento y de la razón. De ahí la necesidad de la *crítica*, del aislamiento de esas ficciones, del establecimiento del uso legítimo del entendimiento y de la razón. La actividad filosófica crítica, el análisis, viene así a ser una tarea de individuar la ley y hacerla imperar, de detectar sus violaciones y ejercer el oportuno control. Con ello se reconoce la pasión de metafísica, la tendencia a la ficción. Tema que insistentemente había resaltado Hume y que retoma Kant con claridad en ocasiones como ésta en la que reconoce que, a pesar de todo, a pesar de descubrir los abusos, las ilusiones, las formas de la dicción, la ilusión trascendental «no cesa aun después de haberla descubierto y haber comprendido su nulidad gracias a la crítica trascendental». Pertenece a la naturaleza de la razón humana, a su finitud, desviarse de las reglas, tomar lo subjetivo por objetivo, creer en las cosas, en la necesidad, en las determinaciones materiales... Y estas tendencias son insuperables. La dialéctica trascendental puede descubrir la ilusión de los juicios trascendentes e impedir que uno se engañe; pero no puede eliminar algo que es natural... «(...) hay una inevitable y natural dialéctica de la razón pura... inherente a la razón humana y que, aun después de haber descubierto su espejismo, no cesará de engañar ni de impulsar constantemente a extravíos momentáneos que necesitan ser suprimidos en todo momento».

Curiosamente, una razón que intenta pensarse a sí misma, que se somete a su propio juicio, que acepta ser legislada y someterse a un orden, al mismo tiempo se ve obligada a reconocer en sí la tendencia a violar la ley. Una razón que se somete a la crítica de sí misma, no puede negar su vocación metafísica. Esto es algo que no suele

remarcarse en el pensamiento de Kant; en cambio es un elemento importante que muestra su lucidez y su control antidogmático en una tarea que, por ser formalmente jurista, es esencialmente dogmática.

4.2.2. LÓGICA Y DIALÉCTICA: LEY Y FARSA

Kant nos ha dejado dos ediciones de la *Crítica de la Razón Pura*, la de 1781 y la de 1787. Las diferencias entre ambas son importantes y han provocado una extensa exégesis filológica y hermenéutica entre los estudiosos. El propio Kant consideró su obra como propedéutica a su filosofía, como escribió en el prefacio de la segunda edición; en cambio, en 1799, contra Fichte, afirmaba que se trataba de un sistema de filosofía trascendental. El debate no es bizantino, pues según el eje de lectura adoptado se llega a concepciones y valoraciones muy diferenciadas. Una cosa es el empeño de establecer los límites del entendimiento y la razón, la demarcación entre ciencia y metafísica, y otra muy distinta la de decidir la objetividad de nuestras representaciones. Ahora bien, sea cual fuere el objetivo de Kant, parece prudente pensar que ambos temas se mezclan y se determinan recíprocamente; es decir, hay una tarea propedéutica pero también aparece el esfuerzo de descripción positiva del saber.

Conviene leer la «analítica trascendental» como un discurso que intenta describir y explicar el proceso de construcción del mundo empírico. Y, aparte de lo que hay de viejo y de nuevo en la tabla de categorías que Kant propone frente a las aristotélicas, lo más importante es valorar el esfuerzo de Kant por fijar, primero, que dichas categorías o reglas de actuación del entendimiento son vacías si no son aplicadas a la intuición empírica (obtenida, a su vez, por la síntesis realizada mediante las formas puras de la sensibilidad sobre la determinación sensible); y, segundo, dejar bien claro que la característica general de todas las síntesis reside en ser un acto de espontaneidad del entendimiento dirigida a la unificación. Pensar es un acto espontáneo de una subjetividad construyendo la unidad. En el mismo acto que se reduce a unidad la diversidad de intuiciones empíricas, en un proceso cuyos límites son el supuesto desorden de la afección física y la idea de mundo, se constituye también la unidad de la conciencia, el *yo pienso*.

Recordemos que el *cogito* cartesiano era la apercepción a la que el sujeto llegaba de sí mismo a través de la ley de su discurso, por

una especie de reducción al absurdo. Pero en esa apercepción simplemente se constataba su ser pensante, para en seguida reconocerse sustancia pensante. En Kant, en cambio, la subjetividad, la conciencia de sí del sujeto pensante, se constituye cuando mira su acción y reconoce su función. Entonces reconoce sus representaciones como *suyas*, las refiere a su unidad, constituye su identidad, que ahora no es la de una sustancia, sino la de una regla de acción. Construyendo el mundo en ese reducir a unidad la diversidad de lo sensible, el sujeto se reconoce como ley unificadora.

Pero esto es muy importante. El entendimiento así reconoce que lo suyo no es conocer la cosa en sí, ni sustancias ni causas objetivas; reconoce que el límite de su luz es el *para nosotros*. Sólo hay conocimiento para nosotros. Y así se reconocen como estériles los escarceos de la razón para llegar a la cosa, a Dios, al alma, al mundo, al objeto. Y así, al mismo tiempo, se sientan esos dualismos dramáticos: en sí/para nosotros, entendimiento/razón, ciencia/metafísica. Y así se reconoce, también, que la filosofía es una actividad reguladora, normativa, constitutiva, no cognoscitiva. Como dice Belaval, del «dogmatismo del *yo sé* al dogmatismo del *yo debo*».

La oposición entendimiento/razón, expresada en los objetos como fenómeno/*noúmeno*, es un momento culminante del kantismo. Y también aquí reaparece la huella de Hume, incluso en las metáforas:

Hemos recorrido ahora el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada una de sus partes; además, hemos medido el terreno y fijado el puesto que en él corresponde a cada cosa. Mas este territorio es una isla encerrada por la naturaleza misma en límites invariables. Es el País de la Verdad (nombre encantador), rodeado de vasto y tempestuoso mar, genuina morada de ilusión, donde bancos de niebla y hielos, que pronto se derretirán, fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos, encadenándolo a locas empresas que nunca puede abandonar ni llevar a buen término. Pero, antes de aventurarnos por ese mar, bueno será que, para recorrerlo en toda su extensión y asegurarnos de si ofrece alguna esperanza, demos un último vistazo al mapa de la tierra que nos disponemos a abandonar... Preguntaremos, primero, si no podríamos contentarnos en todo caso con lo que esa tierra contiene; preguntaremos si no será que nos veremos obligados a proceder así porque no encontraremos en parte alguna terreno donde instalarnos. Veremos luego los títulos con que poseemos esa tierra para estar seguros de poder permanecer en ella si otros nos la disputan (...).

Todo ha sido ya trillado en la analítica, pero es prudente echar de nuevo un vistazo hacia atrás. Dejamos atrás el «País de la Verdad»,

un espacio donde el entendimiento se ha declarado señor, donde ha puesto su poder, su orden, su claridad y su ley: es el espacio poseído, declarado suyo, puesto por él. Ahora se mira hacia adelante, se va a reconocer la pasión de superar las propias fronteras, el deseo de acceder a la cosa en sí, el sueño metafísico. La aventura es importante. Tanto que vale la pena mirar de nuevo hacia atrás. Ahora bien, Kant no hará un repaso exhaustivo: sólo recogerá un problema relevante, el de la distinción entre fenómeno y *noúmenos*.

El fenómeno es el campo del uso empírico del entendimiento, el límite de su uso correcto, de su función de *conocer*. Más allá está el mundo de lo posible, inasequible a los sentidos, de las cosas que pueden ser *pensadas* pero no *conocidas*: el reino del *noúmeno*. De una parte, la analítica; de otra, la ontología. El *noúmeno* es el límite de lo cognoscible; por tanto, es un concepto fundamentalmente negativo. Cuando el *noúmeno* es pensado positivamente, la analítica deja paso a la ontología. Entonces, convertido el *noúmeno* en objeto de conocimiento, y no siendo accesible a la intuición sensible, hemos de suponer una intuición intelectual en la que tal objeto nos es dado. Pero ¿cuenta el hombre con esa potencia? ¿No es más bien una pasión inevitable pero imposible de conocer lo absoluto?

Siguiendo la terminología de Platón, Kant dirá que un concepto que rebasa los límites de la experiencia es una *idea* o concepto de la razón. Así se entra en el terreno de la razón, en su juego. La analítica cede su puesto a la dialéctica trascendental.

En el fondo se trata de hacer algo equivalente a lo que se hizo en el análisis del entendimiento. También aquí hay un sujeto o reglas de actuación, un objeto en sí supuesto y un objeto construido; también aquí las reglas de funcionamiento tienden a la unificación. Aislar esas reglas y describir la función unificadora de la razón son la tarea más importante. Pero esas reglas son ahora las *ideas* trascendentales de la razón, no las categorías del entendimiento. Y el inventario de las mismas se reduce a tres fundamentales: primera, la idea de unidad absoluta del sujeto pensante; segunda, la idea de unidad absoluta del mundo, del sistema de fenómenos; tercera, la de la unidad absoluta de la posibilidad de todos los objetos del pensamiento. O sea, el alma (psicología), el mundo (cosmología) y Dios (teología).

Éstas son las tres ideas trascendentales de la razón. Ellas son las condiciones de posibilidad de una psicología, cosmología y teología trascendentales, racionales. No son ideas inferidas desde la experiencia, o producidas desde ella: son ideas puras, condiciones del saber,

totalmente subjetivas. Analizar su juego cae dentro de la filosofía crítica, así como explicar la ilusión o ficción constantemente cometida al pensar que refieren a la realidad, es decir, explicar la vocación metafísica. Kant dice que

(...) esos raciocinios deben llamarse más bien sofismas que razonamientos, aun cuando por su origen podrían llevar perfectamente este último nombre, pues no han sido fingidos ni surgieron casualmente, sino que provienen de la naturaleza de la razón. Son sofisticaciones, no de los hombres, sino de la razón pura misma, y ni el más sabio de todos los hombres podría desprenderse de ellas; y si bien es verdad que tal vez con mucho esfuerzo puede evitar el error, jamás se desprendería de la ilusión que incesantemente lo acosa y lo engaña.

La razón se enreda en paralogismos, en falsos silogismos, al intentar hablar de la realidad del alma o de la existencia de Dios. Kant dejará bien establecido el juego de la ficción: la razón parece resistirse a reconocer que «alma» y «dios» son simples postulados suyos para hacer posible su especulación, simples ideas que hacen posible su juego, aceptando la imposibilidad de decir si existe o no. La ilusión surge en la inevitable tendencia metafísica, en el irrefrenable deseo de conocer lo absoluto, de afirmar su existencia y su esencia. Y dejará bien puesta la necesidad de estos postulados para la «razón práctica».

Pero la razón también se enreda en *antinomias* en su pretensión de hablar sobre el mundo. En el razonamiento las categorías son tomadas como un contenido que se pretende reducir a la unidad de sus principios. Razonar es totalizar, encadenar premisas y conclusiones. En el nivel trascendental se trata de totalizar, de reducir a unidad los elementos trascendentales (categorías) con sus condiciones supremas (ideas). Se trata, en definitiva, de encontrar el sujeto último (que no puede ser predicado), la última causa (que no puede ser efecto), el todo (que no puede ser considerado como parte). Se trata, pues, de establecer el sujeto, la causa y el todo absolutos. El sujeto o alma como máxima reducción a unidad de las representaciones; el mundo como máxima unidad de los fenómenos; Dios como unidad absoluta, última, fundamento del yo y del mundo, unidad suprema yo-mundo.

Tenemos, pues, *yo*, *mundo* y *Dios* como las normas con que la razón reduce la experiencia a unidad absoluta; tenemos, pues, que esa unidad es puesta por la razón. Hasta este momento no hay ficción; ésta surge cuando deja de verse esa unidad como la forma de

la razón y pasa a ser pensada como objetiva, como real. Con ello se llega a dar valor objetivo a disciplinas (psicología, cosmología, teología) que no lo tienen y que aparentan tenerlo gracias a la ilusión de tomar por cosas en sí lo que es simplemente condiciones de la actividad racional. Esta tendencia a buscar la condición última de posibilidad y a buscarla fuera de sí, es una tendencia natural de la razón.

La psicología racional —está pensando en Wolff— comete el paralogismo de tomar el yo, que sólo es condición de posibilidad suprema del pensamiento, por un yo sustancial; de cambiar un *yo-acción* por un *yo-ser*, de un sujeto-de-pensamiento a un sujeto-trascendente. Paralogismos similares llenan la teología. Todas las pruebas de la existencia de Dios, según Kant, adolecen de falacias semejantes. Suelen deducir de un ser necesario su existencia necesaria, jugando con un doble uso de «ser necesario». El «ser necesario» es una idea-norma del pensamiento en su orientación natural a la unidad; pero una norma del pensamiento no tiene por qué ser tomada como realidad trascendente ni como implicación de algo así. Tampoco es evidente que un ser necesario sea necesariamente perfecto... En general, y sin entrar en detalles, la argumentación kantiana siempre es la misma: la fuente de los paralogismos está en transmutar una norma del pensar en una realidad objetiva y absoluta.

Nos parece especialmente importante su análisis de la ficción en la cosmología, es decir, en la idea de mundo. Se trata de las cuatro famosas antinomias en las que Kant pone de relieve, enfrentando en cada una la posición idealista y la materialista, la imposibilidad de decisión y, por tanto, la amenaza de escepticismo. La primera es la de finitud-infinitud espacial y temporal del mundo: en la «tesis» se sostiene un origen en el tiempo y un límite en el espacio, y en la «antítesis» su eternidad e ilimitación. En la segunda se aborda su composición: en la «tesis» se afirma que sólo existe lo simple o lo compuesto de lo simple y en la «antítesis» se sostiene que todo lo existente es compuesto. La tercera antinomia se refiere a la causalidad: en la «tesis» se afirma la causalidad en el orden de la naturaleza pero aceptando una causalidad ejercida por la libertad, y en la «antítesis» se niega la libertad y se somete todo lo existente a la ley natural. En la cuarta, en fin, se aborda el origen del mundo: en la «tesis» se afirma como propio del mundo, como causa o como parte, un ser necesario mientras en la «antítesis» se niega todo ser necesario, en el mundo o fuera del mundo, que sea su causa.

Kant dedica un amplio espacio a comentar estas antinomias. Todo su esfuerzo se dirige a mostrar cómo la única manera de salir de ellas es, precisamente, eliminando la falacia que siempre se da en la tesis y en la síntesis y que, en sus líneas generales, es la siguiente: en el razonamiento se juega con un doble uso del verbo «ser». En un caso funciona referido a la forma de actuar la razón, nos dice cómo *es* su funcionamiento, cuáles son sus exigencias; en otros casos habla de los seres, de su existencia. Una cosa es reconocer que la razón, en su juego especulativo, pone como necesario ciertos supuestos, y otra cosa es deducir de esta necesidad la existencia.

Esta parte de la dialéctica trascendental en que comenta las *antinomias* es, quizás, uno de los momentos más dramáticos de la *Crítica*, al presentarnos la razón enfrentada a su propio juego y a sus propias leyes; la razón reconociendo en ella su tendencia natural a la falacia, su recurso constante al paralogismo, su deseo metafísico. Y, al mismo tiempo, renunciando a aquello a lo cual parece tender necesariamente: al conocimiento de los *noúmenos*, a conocer lo incognoscible, a poner su ley en lo absoluto. En el momento en que muestra un mayor poder, cuando es capaz de erigirse en creadora del orden y de la unidad, simultáneamente parece mostrar sus estrechos límites, reconocer su debilidad, y conducir a la melancolía: ella pone el orden y la ley en el mundo de los fenómenos, pero se niega a sí misma el acceso al *noúmeno*. Y confiesa no poder despojarse de esa pasión de *noúmeno*.

Así queda, en sus grandes rasgos, trazada la filosofía idealista. Bastaría eliminar esos límites, bastaría que la razón lograra creerse infinita, que entendiera que su pasión de lo en sí es una ficción cuando se reconoce que «en sí» y «para sí» sólo están distinguidos en una fase de su proceso, son formas de ver, que al fin son superadas cuando se alcanza la visión de totalidad..., para tener abierto el proyecto idealista. Pero Kant sigue arraigado en el dualismo ilustrado. Sólo ha roto con la ficción de la larga tradición filosófica empeñada en imaginar la ley, lo universal, el orden y la unidad escritos en el ser y reflejados en un punto de ese ser, en la conciencia, para quedarse, sobria y audazmente, con un mundo-representación sin referencia adjudicable.⁷

7. La edición acreditada de la obra de Kant es la *Kants Gessammelte Schriften*, 23 vols., Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1901-1925. Entre los trabajos generales introductorios destaquemos los de E. CASSIRER: *Kant, vida y doctrina*, México, F. C. E. 1948; J. KEMP: *The philosophy of Kant*, Ox-

ford, U. P., 1968; M. GARCÍA MORENTE: *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975; J. G. BRITTEN: *Kant's Theory of Science*, Princeton U. P., 1978, y C. D. BROAD: *Kant, An Introduction*, Cambridge U. P., 1978. La publicación *Kant Studien* (Berlín-Nueva York, W. Gruyter, trimestral) ofrece periódicamente listas bibliográficas.

5. EL CAMINO DEL IDEALISMO

5.1. El proyecto idealista

5.1.1. KANTISMO Y ROMANTICISMO

Kant fue el último ilustrado y, en rigor, el único *aufklärer* de Alemania entre los filósofos que habitualmente se tienen en cuenta en las historias generales de la filosofía. Pues sería abusivo incluir a Leibniz entre los ilustrados, aunque puedan encontrarse sernejanzas, y aunque este filósofo gozara de gran prestigio entre la *république des lettres* parisina.

Kant fue el último, sin duda, en un doble sentido: en cuanto liquidó el espíritu ilustrado y en cuanto con él se cerró una etapa filosófica. Con ello queremos decir que Kant, partiendo del racionalismo escéptico de la ilustración, dialogando abiertamente con Hume y con Rousseau, debatiéndose más en silencio con Diderot y batiéndose con mal disimulada irritación con la moral utilitaria de d'Holbach y Helvétius, se negó a quedarse en los límites de ese racionalismo escéptico y abrió una *vía* de salida a la filosofía. Pero no traspasó los límites del espíritu ilustrado: fijar fronteras, líneas de demarcación, poner orden, dar sentido... a una *realidad* que no parece tener más entidad y estabilidad que la recibida de la ley, de las formas que la hacen ser. Kant vivió su actividad filosófica como la culminación del proyecto ilustrado. Hume se había quedado en la antesala de la filosofía, en la tarea profiláctica (precisa, necesaria, meritoria...). Faltaba el lado positivo: tras poner de relieve la sospecha en las ficciones de la razón, era necesario pasar a dar cuenta de las reglas de esta ficción. Aunque se aceptara que el *mundo* no trascendía la representación, cabía poner la ley de la formación de la representación, su orden.

Así, culminaba un proyecto filosófico y lo liquidaba; es decir, acababa la tarea y, quizá sin desearlo, enterraba el espíritu ilustrado. Luego protestaría contra la pretensión fichteana de ser fiel a Kant en su aventura idealista. Hume habría sonreído. Ignoramos si Kant llegó a sospechar la terrible burla que le gastó la razón: él puso a Hume como antesala de la verdadera filosofía crítica y Fichte y Schelling pondrán a Kant como la sala de espera de la verdadera filosofía idealista. Y si Kant se resistía a ser reducido a vestíbulo, si reclamaba con razón que el mensaje de su filosofía consistía precisamente en que no se puede ir más allá, que no hay *sancta sanctorum* sólo accesible a sacerdotes de la intuición, que la *luz* sólo alcanza el campo de la experiencia, Hume podía haberle contestado, burlón: «Tú les abriste el camino al no respetar el límite que puse». Porque, efectivamente, ¿por qué la razón va a contentarse con fingir ser *canon* cuando puede, con las mismas credenciales, fingir ser *organon*?

Kant, pues, abrió la vía al idealismo. Aunque hay razones para no tomarse excesivamente en serio las *alineaciones*, los rastreos de ideas, ya que la historiografía filosófica ha abusado sin rubor de tales procedimientos, en el caso que nos ocupa parece haber una aceptación general, hasta el punto de que cualquier digno esfuerzo por explicar el idealismo sin partir de Kant aparecería como ignorancia, perversión o delirio. Por tanto, Kant cierra el mundo ilustrado, lo culmina y lo liquida, y abre la puerta al idealismo; rompe con la necesidad, con la razón que calcula y pacta, que aconseja pagar en moneda de libertad el precio de la felicidad para dar paso a una filosofía que se piensa a sí misma como filosofía de la libertad, que reta al hombre a decidir entre un mercader que se somete al ritmo de la oferta y la demanda, que reconoce los límites, las fronteras, la especificidad de los territorios, en fin, que está dispuesto a *pagar* el impuesto sobre el derecho a vivir... y ser un héroe que asume dramáticamente su destino, que carga sobre sí la responsabilidad de hacerse, que se atreve a mirar de frente al desierto, al silencio, y a enfrentarse a toda limitación, a toda frontera que no sea la puesta por él mismo. En suma, elegir entre ser un Séneca o un Proclo, un comerciante o un sacerdote, un *materialista* o un *idealista*.

Kant en el origen, sin duda. Pero también hay otras instancias que ayudan a leer la filosofía idealista. Por ejemplo, está la Revolución francesa de 1789 y Napoleón. Los jóvenes seminaristas alemanes, destinados a ser teólogos, respiraron el aire de la libertad que soplaba, francés, de Occidente. Y puesto que los ilustrados habían diseñado la

historia como el combate —duro, cruel, reiterado, pero con promesa de victoria— entre luces y sombras, entre libertad y opresión, entre justicia y privilegio, entre ciencia y superstición..., poniendo sobre la espalda de la *razón* la promesa del saber, de la justicia, de la felicidad, de la libertad, los jóvenes intelectuales alemanes plantaban el «árbol de la libertad» para conmemorar el triunfo de la razón. La razón triunfaba y se extendía. Llegaba e inundaba la política, ponía o prometía un orden en lo económico, en la cultura... Y avanzaba en la geografía, se extendía a Centroeuropa a caballo de los cañones de Napoleón. La subjetividad, al fin, arrollaba, imponía su forma, inundaba lo real, se lo apropiaba, lo racionalizaba. El mundo devenía humano, obra del hombre, objetivación del espíritu humano.

Mientras tanto, una cierta reacción contra la lectura mecanicista de la realidad se iba extendiendo. Aunque con formas difusas, se iba extendiendo el «romanticismo», movimiento cultural que se vivía como rebelión contra la dictadura del ser y de la lógica, contra el materialismo y el racionalismo empirista. Este movimiento encontraba apoyo en el campo de la ciencia. Por un lado, el mecanicismo materialista no era un paradigma que pudiera resolver los problemas de instauración de las nuevas *ciencias de la vida* que ya a finales del XVIII van creando la revolución Lamarck-Darwin;¹ por otro, se acentuaba la tendencia a la consolidación de las dos culturas, la propia de las «ciencias del espíritu» y la de las «ciencias naturales», reivindicando los filósofos la especialidad metodológica del saber sobre el espíritu; en fin, el carácter experimental y práctico, tecnológico, que va adquiriendo la actividad científica, junto a una creciente expansión que impone la especialización, hace que el «filósofo» quede como *figura sociológica* separada del «científico». Y decimos como «figura sociológica», puesto que, salvo en Francia, donde la reforma napoleónica de la Universidad culminará un programa ilustrado de drástica división y especialización del saber, en el resto del continente se mantiene la concepción wolffiana de la división del saber y los «filósofos», al menos en sus años de juventud, no abandonan del todo un cierto interés abstracto por las ciencias.

Lo cierto es que el romanticismo genera un cierto ambiente de rechazo de la «razón ilustrada», que es la razón analítica, el dominio del concepto, de las tareas delimitadoras y diferenciadoras. Y esta

1. Una vez más recomendamos la obra de J. ROGER: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, París, Colin, 1971.

reacción arraiga más en Alemania, donde junto a elementos histórico-culturales cuyo comentario nos desviaría de nuestro limitado objetivo no puede desdeñarse la «reacción» contra Napoleón, que de encarnación de la Razón en expansión geográfica pasó a simbolizar la negación de la libertad. Este sentimiento fue sabiamente utilizado —tanto en Alemania como en España— para convertirlo en rechazo de lo francés y de los «afrancesados». Y así, bajo una exaltación, coyunturalmente justificada del nacionalismo, se encubría un rechazo del «programa ilustrado», una resistencia a la expansión de los contenidos de la revolución de 1789 en definitiva, una defensa de la «restauración».

Cara a lo que aquí nos interesa, si resaltamos la importancia del romanticismo no es porque, propiamente hablando, haya una «filosofía romántica». Pero sí que ciertos conceptos y cierto talante de la filosofía idealista alemana tienen su deuda con esa atmósfera cultural que llamamos romanticismo. En el peor de los casos habría que reconocer que ese ambiente cultural permitía las grandes construcciones especulativas de los filósofos de la libertad. En los círculos de Jena se podía predicar —e incluso se recibían créditos por ello— la dialéctica triple o quintuple del yo fichteano; si Fichte hubiera vivido en París, suponiendo que en tal caso hubiera llevado su reflexión por tal derrotero, habría sido tomado por loco. ¡Lo que se habría divertido Voltaire!

Además, creemos que el romanticismo no sólo toleró estos brillantes sistemas que constituyen tal vez el momento de mayor audacia de la filosofía, sino que suministró a ésta algunos elementos. Las grandes concepciones poéticas del mundo de Lessing, de Herder, de Goethe, habían divulgado toda una serie de conceptos o metáforas en las que todo filósofo quedaba prendido. La especificidad del *espíritu* de cada pueblo llevaba a imaginar e intuir un espíritu transindividual con vida propia. La crítica a la *razón*, incapaz de agotar la potencia creadora del individuo, especialmente del genio, que se veía obligado a sustituir el concepto por la metáfora, el discurso por la intuición instantánea y globalizante...; las reticencias ante la *Razón* canon, lógica, universal, incapaz de reconocer la especificidad del espíritu de cada pueblo, esa *Razón* que la Revolución francesa quería exportar tomando *su* razón por la única, universal...; la exaltación de la historia como lugar, como escenario donde el espíritu de cada pueblo se reconoce en su irreductible unidad e identidad, en definitiva, la

historia como exposición del ser del pueblo o como proceso que constituye el ser del pueblo...

Todos estos temas y muchos otros, tales como las contraposiciones propias del entendimiento ilustrado (finito/infinito, sentimiento/razón, inducción/deducción, particular/universal, necesidad/libertad...) que la filosofía idealista quiere disolver superando el plano del *intelecto*, están presentes en los literatos y los filósofos románticos como Jacobi o Mendelsohn.² La importancia que tiene en el idealismo el *arte*, que hace que en sistema deba existir un lugar para la «filosofía del arte», no es tampoco ajeno al ambiente romántico.

Ahora bien, reconociendo todas esas «determinaciones externas» y la importancia que en una historia de la filosofía deben adquirir como *instancias de explicación*, en los límites de nuestro trabajo el eje más fecundo de lectura es el estrictamente filosófico: se trata, como hemos señalado, de la herencia kantiana.

Nicolai Hartmann³ ha subrayado acertadamente la importancia para el movimiento idealista del hecho de haber tenido unos centros: Jena y Berlín. Efectivamente, desde 1787 en que entra Reinhold, a 1808, en que abandona Hegel la ciudad, Jena se convirtió en el centro de la vida filosófica de los núcleos idealistas, aunque después cedería la antorcha a Berlín. En rigor, tales concentraciones van ligadas con la «vida universitaria», con la forma específica de organizar la producción del saber que simbolizaban las universidades, aunque sólo fuera por el hecho —cara a la filosofía, nuestro sujeto— de que sólo llamaban a sus filas a quien hubiera acuñado su propio sistema filosófico.

La concentración en torno a universidades como las de Jena o Berlín, permitió un fuerte estímulo en la producción filosófica y también determinó que cada *sistema* fuese una respuesta a los otros. Esto da al idealismo, en nuestra perspectiva histórica, un carácter peculiar: aparece como un movimiento filosófico *unitario* que se engendrará atravesado por un urgente deseo de originalidad en cada uno de sus hombres. Originalidad que no paliaba la necesidad de partir de Kant. De Kant partieron Reinhold, Maimón, Beck...;⁴ de Kant,

2. Véase U. VERRA: *F. H. Jacobi, dall'illuminismo all'idealismo*, Turín, Edizioni di Filosofia, 1963.

3. *La filosofía del idealismo alemán (Die Philosophie des deutschen Idealismus)*, 1960.

4. Reinhold (1758-1823), profesor de la Universidad de Jena, ofrece una lectura del criticismo kantiano aceptado generalmente por el ambiente filosófico y el romanticismo a caballo entre los siglos XVIII y XIX, convirtiendo la ciudad

aunque en posición menos respetuosa y más crítica, partieron Herder, Jacobi o Schulze.⁵

R. Valls⁶ ha subrayado que la línea dominante de lectura de la transición de la Ilustración al Romanticismo, tomando a Kant como origen, ha sido el *hilo epistemológico*, es decir, ha dominado el enfoque de que el idealismo consistiría básicamente en superar los límites de la filosofía crítica («limitación del conocimiento científico al campo de la experiencia posible, negación de las pretensiones de la razón teórica de elevarse al conocimiento de lo puramente inteligible y de contestar metafísicamente a las grandes preguntas sobre el hombre y su destino») haciendo resurgir la metafísica mediante la absolutización del sujeto humano del conocimiento. Aunque esta línea de

de Jena en el primer centro de estudios kantianos, donde más tarde surgirán las doctrinas de Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart, etc. Reinhold entroniza el criticismo como cumbre del proceso de liberación de la razón, pues, con él, la filosofía se ha transformado en ciencia. Abre el camino a la interpretación idealista del kantismo, reduciendo la «cosa en sí» a un simple concepto. Es autor de la *Nueva teoría de la facultad representativa humana* (1789). A la obra reinholdiana se refieren positiva o polémicamente Fichte, Schelling, Hegel o Schopenhauer. Maimón y Beck, siguiendo la lectura de Reinhold, desbrozan el camino del idealismo. Maimón (*Investigación sobre la filosofía trascendental* —1790—), viendo en la cosa en sí una no-cosa, un concepto imposible como la raíz de un número negativo, la niega. Y Beck afirma por su cuenta el punto de vista de Fichte: el yo trascendental produce con su actividad la totalidad del saber (*El único punto de vista posible por el que puede juzgarse la filosofía crítica* —1796—). La interpretación de Reinhold encuentra a través de estos dos filósofos su desenlace lógico. Destaquemos también que el ensayo de Maimón sobre la filosofía trascendental fue calificado por Kant como la mejor lectura de la *Crítica de la Razón Pura*.

5. En 1791 Schulze publicó su *ENEDÉSIMO o sobre los fundamentos de la filosofía elemental enseñada en Jena por el profesor Reinhold...* En él se oponía al kantismo desde una posición radicalmente empirista, humeiana. Si bien su argumentación deja escapar lo esencial de la doctrina de Kant, acierta en apuntar contra un concepto: el de la *cosa en sí*, que polarizará a su alrededor los ulteriores desarrollos del criticismo.

Jacobi sometió a crítica la filosofía kantiana rechazando en particular el *impasse* teórico en que éste deja a la metafísica. Dice Jacobi de la *cosa en sí* kantiana: «Sin la cosa en sí no se puede entrar en el recinto de la Crítica de la Razón Pura, pero con la cosa en sí no se puede permanecer en él (...)». Jacobi desarrolló una filosofía anticriticista, antirracionalista, una «filosofía de la fe» (*Glaubensphilosophie*). Destaquemos su obra *Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón al entendimiento* (1801) contra Kant.

En cuanto a Herder, discípulo de Kant en su período crítico, se opuso a la filosofía trascendental, sosteniendo en su *Metacrítica*, que el origen del conocimiento radica en las sensaciones del alma y en las analogías que ésta establece a base de las experiencias de sí misma. La contribución más importante de Herder radica en su doctrina del lenguaje y su filosofía de la historia.

6. *Del Yo al Nosotros*, Barcelona, Laia, 1971.

lectura no sea falsa, como dice R. Valls, se abusa cuando se convierte en eje exclusivo, que oculta lo esencial de la época. Para Valls, esa esencia es la «libertad». Por ello él aborda la lectura desde la problemática generada por la *tercera antinomia*.

Creemos que una lectura *técnica* está condenada, hoy por hoy, a asumir la perspectiva de la tercera antinomia, pues la historiografía kantiana contemporánea, en el largo duelo por decidir la hegemonía entre las dos primeras *Críticas*, tiende a inclinarse hoy por la *Crítica de la Razón práctica* (cuando se pone en el centro del análisis la *Crítica del Juicio* como mediación entre ambas, sólo se pretende primar «la razón práctica» desde posiciones más responsables y tolerantes). De todas formas, y dado el carácter de este trabajo que no nos permite entrar en cuestiones concretas, quizá fuera preferible guiar la reflexión por otros derroteros que, en el fondo no son diferentes, pero que permiten una lectura menos exclusivista, quizá más integradora. Por otra lado, casi estamos obligados a ello tras el sentido que hemos dado a nuestra reflexión sobre Kant.

Kant, lo hemos visto, dejó destinados los campos del *en sí* y del *para nosotros*. La razón teórica, la que pone el conocimiento, es legislativa (pone la ley, el orden, la forma), no creadora. Las categorías no son *producidas*: simplemente son (como muestra el análisis o deducción metafísica) y deben ser (como demuestra el análisis o deducción trascendental, es decir, de su necesidad y posibilidad). Kant nos ha descrito el juego de la razón, sus mecanismos de producción del conocimiento. En esa descripción ha inventariado y justificado las reglas de operación de la razón, del pensamiento. Tales reglas, que no son las *acciones* de un sujeto distinto a las mismas, sino que *son* el sujeto trascendental, constituyen el sujeto y lo agotan en el campo de la experiencia, son así puestas como existentes y como condición de posibilidad del conocimiento. Pero ése es el límite de la filosofía crítica. Kant insinúa la posibilidad de un «sistema» de las formas puras de la razón, que renuncia a llevar a cabo. Ese «sistema» será el objetivo del idealismo. Y en la concepción de sistema propio de la época se prefigura la tarea a llevar a cabo: a partir de su principio (garantía de unidad del sistema) deben *deducirse* esas categorías. En tal proyecto no queda indicado necesariamente el salto a la metafísica, al menos como salto a la cosa en sí. Fichte, por ejemplo, creará que se mantiene en el terreno de lo trascendental... Pero la audacia de la aventura pagará un precio, se mida en términos de la confusión de su obra, o por sus caídas en la ontologización del YO.

La *cosa en sí* kantiana aparecía como un límite al idealismo, un límite a la potencia cognoscitiva y práctica del sujeto. No es extraño que, en el esfuerzo por definir un idealismo consecuente, es decir, de llevar al infinito la «revolución copernicana de Kant» (aunque así se desvirtúe el kantismo), se intentará deducir esta idea del principio. En ese esfuerzo aparecerá un peligro constante: la amenaza de traspasar el campo de lo trascendental y deslizarse por la pendiente metafísica. En efecto, mientras se deducen las categorías, siendo todas ellas formas del espíritu, esencialmente homogéneas, no aparece el problema ontológico. Pero ¿cómo puede deducirse la *cosa* a partir del *espíritu*? O, a la inversa, ¿cómo deducir el *espíritu* de la *cosa*?

El problema cartesiano vuelve a reaparecer. Manteniendo la dualidad de sustancias se mantiene su irreductibilidad y, así, se niega la posibilidad del auténtico *sistema* que, para los hombres del idealismo alemán, había de partir de un solo y único *principio*. Hay que superar a Kant y reducir a Descartes al mismo tiempo. Y creerán poder hacerlo entendiendo que la posición cartesiana expresa la elevación a categorías de la conciencia vulgar, y la posición kantiana un ingenioso, pero insuficiente, esfuerzo por zafarse del problema cartesiano respetando fundamentalmente su posición. En otras palabras, Descartes y Kant habían respetado la conciencia ordinaria, habían partido de ella, habían intentado salvarla. Esa conciencia cree espontáneamente en un mundo de objetos que la trascienden, ajenos al pensamiento y a la voluntad, irreductibles a ella y que la afectan de algún modo. Pues bien, los idealistas tomarán como objetivo importante de su labor filosófica, el de descubrir y explicar el proceso no perceptible, inconsciente, que lleva a esa conciencia. Ésa es la tarea que llaman *fundamentar la experiencia*: decir cómo se genera la ficción en la conciencia empírica, captar el juego de la razón y sus «astucias».

Habrá que negar la cosa en sí y explicar cómo llega a constituirse su idea. Pero habrá que hacerlo sin caer en el solipsismo, en la borrachera de un sujeto que aniquila el mundo y pone en su lugar su propio delirio. O sea, habrá que negar la *cosa en sí* como *lo otro* del espíritu, pero manteniéndola como *lo mismo*. Espíritu y cosa han de ser lo mismo (aunque individualizados por una diferencia que también es lo mismo y en lo mismo) para que puedan ser deducidos uno de otro.

Ahora bien, si el idealismo ha de deducir la cosa, el mundo, a partir del espíritu, difícilmente puede mantenerse en el *yo pienso* car-

tesiano (individual, aunque generalizable) o en el *yo trascendental* kantiano (universal, pero sin potencia genética). El idealismo buscará un sujeto absoluto que, como tal, es universal e infinitamente potente; o sea, un *sujeto* que es capaz de decir las cosas y de darles el ser en el acto de su decir. Un sujeto que, siendo sustancia, no puede llamarse en rigor «sujeto», que implica a lo otro como «objeto», sino que será llamado *YO*, *Absoluto*, etc...

El tema de la cosa en sí como límite a la potencia cognoscitiva del sujeto (y, en moral, a la potencia activa), o el de la tercera antinomia kantiana, quedan así como *frentes* de una batalla caracterizada por una sospecha general, a saber, que es en el terreno del entendimiento donde se genera la ficción de la diferencia de esencias. Fundar la experiencia no es sólo, como ocurría en Kant, mostrar su posibilidad y legitimar subjetivamente su necesidad; fundar la experiencia es mostrar que todas las contraposiciones que el intelecto genera (y que llegan a los paralogismos y antinomias) son sólo aparentes, que la escisión la pone el entendimiento, que por debajo está la *unidad* que puede ser captada no con el intelecto, sino con la *intuición*.

La filosofía cumple así su tarea de poner orden y unidad. Si Kant distinguió *fenómeno* y *noúmeno* para resolver las paradojas, dejando aquél como lugar de la necesidad y éste como el espacio de la subjetividad libre e incondicionada, en los idealistas este nuevo *dualismo* presenta la huella de la insuficiencia, del contagio materialista, del reconocimiento de los límites; en suma, una distinción que la filosofía, pasión de unidad y de absoluto, no puede vivir sino como obstáculo a reducir.

El proyecto global del idealismo o, si se prefiere, lo común de los proyectos de los filósofos idealistas, es establecer un orden sistemático de los conceptos puros, de las categorías; dicho de otra manera, construir el sistema de las formas a priori, el sistema de la razón pura al que Kant humildemente renunciara. Por lo tanto, su tarea se mueve en el espacio de lo trascendental. Sin esta perspectiva se oscurecen muchos aspectos de esta filosofía, especialmente de Fichte. Ahora bien, reconocemos que el recorrido trascendental, cuando es situado en el límite, declina fácilmente hacia lo ontológico. La pretensión de sujeto-absoluto lleva necesariamente al sujeto-sustancia; por otro lado, al renunciar al presupuesto dualista, el *ser* se disuelve en el *decir*. El mundo puede ser visto como expresión de la razón.

5.1.2. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Como es realmente difícil hablar del idealismo en general, dadas las diferencias entre sus representantes, dejaremos los contenidos para los respectivos apartados individualizados que les dedicamos. Pero no quisiéramos acabar esta reflexión genérica sin hacer una referencia a un elemento cuya preocupación es común a todo el idealismo: la historia. Para centrar el tema podríamos partir de Kant y Herder.

Entre 1784 y 1791 salen a la luz pública los cuatro volúmenes de la obra de Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte*. La obra es una magnífica teatralización de la vida del universo. Éste, como organismo vivo, actúa para producir en sí mismo partes diferenciadas que constituyen organismos autónomos cada vez más perfeccionados. Así, el sistema solar sólo sería una estructuración peculiar, específica y ontológicamente superior, generada en y por la vida del universo físico. Del mismo modo, la Tierra es un planeta particularmente privilegiado en el seno del sistema solar, los continentes son privilegiados en cuanto a la tierra, la vida respecto a lo mineral, la vida animal como especialización de la vegetal, la humana como modificación superior de la animal... Puesta la unidad en el origen, la vida es el proceso teleológico de diferenciación y especialización que tiene lugar en el universo. Su fin último es el hombre, o mejor, la vida racional y moral que se justifica por sí misma. El proceso aparece como el camino de la conquista del espíritu: el universo se dirige a la creación del espíritu.

Dejemos de lado algunos aspectos de la descripción de Herder, como aquellos referentes a la especialización de la humanidad en *razas*, con características propias diferenciadas, con facultades sensoriales, imaginativas e intelectuales específicas, con ideales de vida peculiares..., de modo que la jerarquía del universo se prolonga en el hombre en el sentido de privilegiar a Europa, y en particular a Alemania, como los lugares más elevados, más próximos a lo absoluto, más dotados para culminar el fin de la totalidad: llegar a ser espíritu, es decir, contemplarse, conocerse. Dejemos de lado los detalles, que llevan a Collingwood a decir que «una vez aceptada la teoría racista de Herder, no hay manera de escapar a las leyes matrimoniales de los nazis»;⁷ dejémoslos, pues, para quedarnos sólo con el enun-

7. R. G. COLLINGWOOD: *Idea de la Historia*, México, F. C. E., p. 98.

ciado de ese esbozo que servirá de matriz a la concepción de la historia en el idealismo alemán. Destaquemos en ese diseño la reducción de la historia a naturaleza, el proceso teleológico de ésta, el sentido del movimiento hacia el conocimiento..., pues en torno a esos temas se irán tomando posiciones, de modo que quizá sea insuficiente el papel que hasta ahora la historiografía ha asignado a las *Ideen* de Herder en las grandes construcciones sistemáticas del idealismo.

A Kant no le alegró mucho la lectura del libro del que fuera su discípulo. Demasiado especulativo, excesiva exuberancia poética para el gusto analítico del ilustrado Kant. La ilustración había sentido una concepción de la historia diferente. La había visto como un dramático combate entre las luces y la sombra. La historia era... la historia de la lucha de la Razón (es decir, la libertad, el saber científico, la justicia, la ley...) por liberarse de la servidumbre y la explotación de la ignorancia y la superstición. Por tanto, nada de proceso teleológico. Si la época de las luces había llegado, no se debía a la *vida* del universo, sino al esfuerzo de los hombres, de unos cuantos hombres. Nada de teleologismos ni de organicismos: la naturaleza y la historia eran dos cosas diferentes. La naturaleza era el lugar de la constancia, de la repetición, de la uniformidad, de la ausencia de finalidad; la historia era el lugar de la acción humana, el enfrentamiento de las pasiones, las voluntades y los intelectos de los hombres.

Esto lo había aprendido bien Kant. Su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* se publicó en 1784, cuando sólo se había editado el primer volumen de la obra de Herder. Kant se esforzaba en salvar la libertad. Para ello había que sustraer la acción humana al esclavizante esquema teleológico. Y había que hacerlo sin renunciar a la necesidad en el objeto, condición indispensable para el conocimiento racional. Kant cree lograrlo aplicando sus conceptos de fenómeno y *noúmeno*. La historia es vista por su narrador como fenómeno; como tal, sujeta a leyes naturales. Descubrir tales leyes es la tarea difícil, pero apasionante y necesaria, del filósofo. Pero los actos humanos también tienen un *en sí*, son *noúmenos*, y como tales están regidos por leyes morales, envueltos en la libertad. El ejemplo que utiliza es muy elocuente. Cada matrimonio responde a decisiones cuyas últimas causas se pierden en la libertad de los sujetos; no obstante, el sociólogo contempla sus conductas como fenómenos y puede hablar de tendencias o regularidades en cuanto a edades, distancias geográficas y otras variables estadísticas. Sólo el fenómeno se puede someter a ley; sólo el fenómeno puede ser *cono-*

cido. Y este fenómeno se deja ver en la historia como progreso. Progreso que no obedece al plan de ningún hombre, pero que cada hombre con su acción cumple. La naturaleza, pues, tiene un plan. Quizá sería mejor decir que el historiador sólo puede ver el mundo como si tendiera a un fin.

En la *Crítica del juicio* recupera de nuevo el tema. Nunca podrá demostrarse que la naturaleza tiene un plan, pero tampoco que no lo tiene; ahora bien, sin tal idea es imposible conocerlo. De este modo se resuelve un viejo problema. Desde ahora se entiende que la acción humana puede ser moral y libre al tiempo que puede ser pensada racionalmente, es decir, en un orden necesario. La acción humana vista desde fuera es fenómeno; vista desde dentro, experimentándola interiormente, «poniéndonos en su lugar», es *noúmeno*, es cosa en sí, esencialmente libre. Así deja abierto un fecundo problema que recorrerá hasta nuestros días: ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu, método naturalista-método empático (...).

Por tanto, en Kant se da un esfuerzo por individualizar la historia respecto a la naturaleza. Aquélla no se deja reducir a determinaciones biológicas, como en Herder, ni a determinaciones geográficas, como en Montesquieu. Así puede ver la historia como el desarrollo de la libertad del hombre. Si la naturaleza ha dotado al hombre de razón no es sólo para que sea feliz, sino para que llegue a ser *agente moral*. El «plan de la naturaleza», pues, es la libertad del hombre.

También aquí debemos dejar los detalles. Pero creemos conveniente recordar el papel que Kant hace jugar a la *maldad del hombre*. Efectivamente, son los elementos irracionales, inmorales, de la soberbia, la ambición, el egoísmo, el orgullo, los que, suscitando el antagonismo entre los hombres, actúan como motor del cambio social. El párrafo 4.º de su *Idee* indica que si bien el hombre desea la paz, la naturaleza conoce mejor lo que más conviene a la especie. La pasión sirve a la *astuta razón*.

En 1789 dicta Schiller su lección inaugural en la Universidad de Jena, precisamente sobre «la naturaleza y el valor de la historia universal»: *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* Schiller recoge la idea kantiana de que la historia ha de ser filosófica, es decir, no simple acumulación erudita de descripciones fenoménicas, sino comprensión desde dentro, empáticamente, captando el sentido, el ritmo, el plan.

Algunos años después publicaría Fichte sus *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Las características de la época actual —1806—*),

lecciones impartidas en la Universidad de Berlín. La concepción romántica de la historia queda perfectamente trazada. Cada período de la historia tiene su peculiaridad, que penetra todas las manifestaciones del espíritu; cada época es la materialización de un *concepto*. Así el despliegue del espíritu es una sucesión de conceptos y una sucesión ordenada lógicamente. Por tanto, el orden histórico es un orden lógico: la filosofía se identifica a su historia, la historia es el movimiento de la idea.

Desde tal posición caben dos actitudes metodológicas igualmente legítimas. Una de ellas sería buscar el conocimiento empírico de lo histórico para, abstrayendo del mismo el orden conceptual, construir el *orden lógico*, o sea, el plan divino, lo absoluto. La otra sería el análisis abstracto del concepto para, desde este conocimiento a priori, determinar el necesario orden de la historia. Fichte y, en general, todo el idealismo tendrán una visible tendencia a acogerse a este último método. En rigor, es el más *filosófico*.

Así, a partir de una libertad como simple instinto, como posibilidad de actuar conforme al deseo (modalidad que corresponde al estado de naturaleza) y siguiendo la estructura dialéctica del concepto en tesis-antítesis-síntesis, se pone necesariamente la negación, es decir, la autoridad, el gobierno, la ley (formas que corresponden al estado autoritario). Y ello es así necesariamente, a fin de que aquella libertad inconsciente y vacía pueda devenir, por superación del autoritarismo, plena libertad civil, libre asunción de la ley. La revolución no es destrucción de la ley y de la autoridad, sino implantación del autogobierno.

Fichte, pues, consolida el esquema de la concepción idealista de la historia. Vista ésta como desarrollo de la idea, afirmada la isocronía entre orden lógico y orden histórico, el conocimiento de lo absoluto es el conocimiento del orden de los conceptos. A ello se llega mediante esa mirada hacia atrás del búho de Minerva, para recorrer toda la historia (fenomenología) a fin de acceder de pleno derecho a ese lugar desde donde puede contemplarse *inmediatamente* el paisaje eidético, el plan divino (lógico).

Por ello Schelling aporta poco. En el fondo parece retomar a Herder, pero bien armado con una formación filosófica de la que aquél carecía. Con Schelling naturaleza e historia se suceden como manifestación de lo Absoluto, tendiendo este despliegue al conocimiento de sí de lo absoluto. El espíritu es producido desde la naturaleza, cada una de sus fases desde la anterior, y el proceso se dirige

hacia ese fin: desarrollo de la razón para hacer posible la autoconciencia.

Es fácil caer en la tentación de decir que Hegel sólo tenía que dar sistematicidad y fuerza conceptual a estas intuiciones llenas de metáforas. Pero, en rigor, Hegel hizo mucho más, como veremos; su filosofía no es otra cosa que el esfuerzo por fundamentar la idea de que la historia es el camino de la libertad.

El tema de la *historia* lleva de lleno al problema de la moral como centro de arranque del idealismo. Si la división del ser en dos reinos, fenómenos y *noúmenos*, tal como lo hizo Kant, parece insatisfactorio, ¿qué otro camino quedaba? En rigor, Kant había asumido la crítica humeana a la *falacia naturalista*; además, la radicalización de la escisión entre el *es* y el *debe*, la autonomía de los juicios morales, estaba en línea con su admiración por Rousseau y su terrible odio a la moral naturalista o socio-utilitarista de d'Holbach y Helvétius. Por ello no le podía agradar el sistema de Herder, donde el espíritu es puesto como culminación del movimiento natural en una historia teleológica de la naturaleza. La idea de finalidad en la naturaleza era sólo una *idea*, es decir, algo que el espíritu *pone* en la comprensión-construcción de la historia de la naturaleza.

En resumen, y como ha señalado R. Valls, «Herder debilitaba la oposición tajante entre moralidad y naturaleza, tan típica del kantismo, y que es el meollo de la tercera antinomia». El idealismo está muy cercano a Herder, ya que la filosofía de éste permite disolver la diferencia, ver ésta como efecto necesario del funcionamiento del intelecto, que opera por oposiciones, pero como inexistente para la razón, que mira desde la causa, como quería Spinoza. Y, así, pensando desde la causa (y no sólo por causas), operando sólo con *diferenciación en la unidad*, ésta, lo universal, es condición de posibilidad de lo particular. En Hegel, como en Aristóteles, todo individuo *es* en tanto que es individuo de una especie. Ya que el ser lo pone el pensamiento y éste sólo puede decir desde lo universal.

La historia, pues, es la instancia que permite suprimir, superar o disolver las contraposiciones y las escisiones; la historia es el lugar adecuado para que la Razón pueda ejercer su astucia.

Historia como autoexpresión de la Razón, dejándose ver a sí mismo como autocontemplación parcial hasta alcanzar la autoconciencia. Unos podrían ver aquí la historia como *ficción*, pues sólo al final se ve el orden absoluto; otros dirían que no hay otra contemplación absoluta que la del proceso, sin meta final de contemplación privilegia-

da. Lo cierto es que así, poniendo en la historia la esperanza, el caos, la injusticia, la monstruosidad, la muerte..., puede ser vista como orden (histórico), liberación, armonía, vida... No puede pedirse más a la filosofía. Conseguir poner la historia como camino hacia la libertad y la ficción como astucia de la razón hacia la verdad, es un esfuerzo heroico que, aunque no convenciese, pondría de manifiesto —como diría Fichte— el *tipo* de hombre que se es.

5.2. Fichte, el arranque idealista

5.2.1. EL FILÓSOFO DIFÍCIL

Fichte es un autor oscuro y difícil. Según R. Kroner,⁸ esa dificultad es la que ha propiciado que sea un autor desconocido, pues la versión que nos ha llegado, fuertemente subordinada a los comentarios de Jacobi, Schelling y Hegel, es parcial y poco fiable. El juicio de Kroner, debe ser hoy matizado. Hoy Fichte es un autor muy estudiado y en alza.⁹ Lo que también es cierto, y quizás inevitable, es que la abundancia de estudios de calidad y rigor filosófico más bien ha generado controversias y debates que no una nueva imagen aceptada de forma general.

Desde luego ya no suele considerárselo «traidor» a la filosofía kantiana, cosa que tiene sentido únicamente en la interpretación pro-hegeliana de K. Fischer¹⁰ o R. Kroner.¹¹ Tras los trabajos de X. Leon¹² y de H. Heimsoeth,¹³ reivindicando un Fichte no reductible en su totalidad al idealismo alemán, se abrieron nuevas perspectivas. Esa nueva hermenéutica, se consolida con M. Gueroult.¹⁴ De todas formas, una fecha importante en la historiografía de Fichte queda marcada

8. *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tubinga, Mohr, 1961.

9. Bastaría consultar los casi 4.000 títulos que recoge la *Fichte-Bibliographie* de BAUMGARTER y JACOBS.

10. *Geschichte der neuen Philosophie*, vol. V, *Fichte und seine Vorgänger*, Heidelberg, 1889.

11. *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tubinga, Mohr, 1961.

12. *La philosophie de Fichte*, París, 1902; *Fichte et son temps*, 3 vols., París, 1922-1927.

13. *Fichte*, Munich, Reinhardt, 1923.

14. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, París, Les Belles Lettres, 1930.

por la publicación en 1937 de la segunda exposición de la *Wissenschaftslehre*¹⁵ (1798), la «nova methodo». En ella se inspirará Massolo¹⁶ para sentar la interpretación de la filosofía de Fichte como fundamentación del realismo de la conciencia humana. Este Fichte humanista, teórico de la convivencia de las conciencias, es minuciosamente descrito por A. Massolo¹⁷ y A. Philonenko.¹⁸ Ahora bien, esta línea de interpretación parece suponer dos Fichte, el joven, más kantiano-idealista, y ese otro que surge en 1798. Trabajos como los de L. Pareyson,¹⁹ B. Bourgeois²⁰ y H. Radermacher²¹ se esfuerzan en mostrar que Fichte nada tiene que ver con la filosofía del ser absoluto, sino que su orientación apuntaría a una filosofía del espíritu finito que siente en sí constantemente la presencia de lo infinito.

En fin, trabajos como los de X. Tilliette,²² Philonenko,²³ B. Willms,²⁴ F. Wagner,²⁵ etc., aumentan las perspectivas y ponen de relieve las dificultades de reducir la obra de un filósofo a un *sistema*, y mucho menos a un momento necesario en un proceso con escalones contados de Kant a Hegel.

Ahora bien, esto nos pone en las cuerdas. En una *introducción* a la historia de la filosofía no caben, sin riesgo de convertirla en un organigrama, distinciones sutiles de momentos, de enfoques, de evolución... Además, el «nuevo Fichte» que va cristalizando de estos estudios sólo intervendrá en la historia de la filosofía de nuestro tiempo, pero fue ignorado durante siglo y medio. Por tanto, nos quedaremos con el Fichte recortado por Schelling, el Fichte del proyecto metafísico. Pues, en definitiva, aquel Fichte era tan real para su época como el Fichte «existencializado» que se descubre o se fabrica, en la última posguerra. Y no siempre el último fósil descubierto se encuentra en el mejor estado.

15. *Nachgelassene Schriften*, Berlín, 1937, a cargo de M. Jacob.

16. *Fichte e la Filosofia*, Florencia, Sensori, 1948.

17. *La comunità como fundamento*, Nápoles, L. S. E., 1965.

18. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966.

19. *Fichte*, Torino, Filosofia, 1950.

20. *L'idéalisme de Fichte*, París, P. U. F., 1968.

21. *Fichtes Begriff der Absoluten*, Frankfurt, Klostermann, 1978.

22. «La théorie de l'image chez Fichte», en *Arch. Ph.*, 1967, núm. 3-4, «Etudes Fichtéennes», *Arch. 14*, 1967, núm. 1.

23. *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, Vrin, 1968.

24. *Die Totale Fichter politische Philosophie*, Köln, Westdeutsche Verlag, 1967.

25. *Der Gedanke der Persönlichkeit Gotter bei Fichte und Hegel*, Gütersloh, Mohn, 1971.

Sin despreciar, pues, la lectura de Fichte como teórico de la intersubjetividad, y reconociendo que la fundamentación del derecho y de la moral constituyen los objetivos prácticos de Fichte, nos parece que lo más adecuado en un trabajo como éste es mostrar el *esfuerzo filosófico* por fundar la libertad infinitamente creadora del sujeto, abriendo así el despliegue del camino idealista. No entraremos en la discusión de si este idealismo es *subjetivo* u *objetivo*, si es ontológico o semántico. La complejidad de su obra, las variantes a sus teorías, la imprecisión y ambigüedad, permiten fundamentar tesis alternativas. Ahora bien, en todas ellas se reconoce una filosofía que pone como principio un Yo activo, incondicionado, inmensamente libre, que inicia el recorrido gnoseológico, el recorrido moral... y, tal vez, el recorrido ontogenético.

5.2.2. TIPOS DE HOMBRES

Para acercarnos al oscuro discurso fichteano —oscuridad que no se ve disminuida ni por constantes reformulaciones de la doctrina ni por su *Relato clarísimo al público sobre la verdadera naturaleza de la novísima filosofía*²⁶— usaremos dos caminos cuya confluencia parecen decidir la especificidad de su filosofía. Uno de ellos es la problemática heredada del kantismo; el otro, su teoría de los tipos de hombres. Pero, no obstante, conviene no olvidar que toda la obra de Fichte tiene una preocupación fundamentadora: fundamentar la ciencia, es decir, escribir la ciencia de la ciencia, la filosofía,²⁷ la moral,²⁸ el derecho.²⁹ Y en esa preocupación sistemática de fundamentación, la cúspide la ocupa *la ciencia de la ciencia*, la filosofía. Fichte ha intuitido perfectamente el reto kantiano: lo más importante para el hombre es, sin duda, la vida práctica; pero en Kant esa «vida práctica» había quedado con una dudosa fundamentación, al establecer Kant, de forma radical, los límites de la metafísica en los de la teoría del conocimiento. Por tanto, la filosofía de Fichte es el esfuerzo por establecer la *doctrina de la ciencia*, es decir, el fundamento del conocimiento desde la cual poder dar *razón* de la vida práctica.

26. *Sonnenklarer Bericht and das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.*

27. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.*

28. *Grundlage der Sittenlehre.*

29. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre.*

En este objetivo, uno de los núcleos de reflexión más atractivos y clarificadores lo constituye su teoría de los «tipos de hombres». La teoría comenzó a ser expuesta por Fichte en 1793, en sus *Consideraciones para la reforma de los juicios del público sobre la revolución francesa*.³⁰ Esta obra es muy importante en cuanto nos deja ver la posición político-ideológica de Fichte, la reflexión práctica que él entendía coherente con su reflexión trascendental. Recordemos que en 1799 Fichte fue acusado de ateísmo, viéndose obligado a abandonar Jena; que tendría igualmente problemas en la Universidad de Berlín; en fin, que obras como esta de las *Consideraciones*... daban su talla de demócrata radical, de jacobino y de sospechoso en cuestiones religiosas.

Esta obra, además, nos deja ver su gran distancia respecto a Kant en las cuestiones prácticas. Por ejemplo, Fichte presenta al Estado no como fin o forma social de realizarse la moralidad, sino como medio activo al servicio del hombre, quien tiene derecho a elegir o renunciar a la ciudadanía. Además, Fichte pone de relieve la ficción de la «igualdad jurídica», la vaciedad de la «igualdad formal», poniendo como único valor la igualdad socioeconómica. En fin, acabemos recordando que Fichte, frente a Kant, se oponía a la pena de muerte.

Estas diferencias en ideas prácticas no son filosóficamente insignificantes, en cuanto son *efecto* de las diferencias teóricas. Efectivamente, en esta obra que comentamos distingue Fichte dos tipos de hombres. Un tipo lo constituyen quienes desean el triunfo de la libertad y de la verdad; el otro quienes se refugian en los alerones de las teorías del poder absoluto renunciando a considerarse a sí mismos dotados de voluntad libre y legisladora. Dicho así, parece una distinción superficial o ideológica, pero en Fichte toma acentos y tonalidades muy profundos y ricos.

Estamos ante un tema importante de toda la reflexión fichteana. Para Fichte, no podemos obviar la elección, la toma de posición ante la alternativa; o se elige el *idealismo* o se cae en el *dogmatismo*, sin posibilidad de terceras vías. Es decir, la razón puede optar entre verse y decirse efecto o determinación de lo otro (la materia, la naturaleza, lo social...) o pensarse como *causa libre*, como amo, como agente creador (del mundo, de las cosas, de la historia...). La alternativa no permite matices: hay que decidir entre ser amo o ser esclavo.

30. *Beiträge zur Berechtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution.*

El tema es constantemente planteado por Fichte. Aparece en la *Teoría de la ciencia* de 1794; se desarrolla en la *Primera introducción a la teoría de la ciencia*.³¹ Varían las metáforas y el dramatismo de las descripciones (idealistas/realistas, amigos de la luz/oscurantistas...), pero el sentido es fijo: «la guerra entre estas dos partes es eterna». Y, sobre todo, la insistencia en la opción que determina el lugar que se ocupa. La filosofía, pues, exige una opción previa, un compromiso, una profesión de fe idealista o materialista previa a su realización y que decide radicalmente la misma: «Lo que se elige como filosofía, depende, pues, del hombre que se es; un sistema filosófico no es, en efecto, un instrumento muerto, que podría aceptarse o rechazarse a placer, sino que está animado por el espíritu del hombre que lo posee (...)».

Elegir previamente, pero, ¿cómo?, ¿en base a qué? En base a ningún principio teórico: pues no hay principio teórico aceptado antes de la opción; al contrario, en ésta se determinan e instauran los principios. La elección... dependerá de la inclinación, del tipo de hombre que sea. ¿Es una elección ciega? Aunque Fichte considere superior el idealismo al materialismo, en el instante de la opción tal consciencia no se tiene. Entonces, si no hay criterio teórico para la opción, ¿es ésta una elección forzada, que se impone al espíritu por lo orgánico?; es decir, el tipo de hombre que se es, ¿está psicológicamente determinado?, o ¿se trata de *tipos* de espíritu, como las almas de *Platón*?

En absoluto. Reconocer la determinación psico-biológica es ya haber optado por el materialismo; igualmente, reconocer *tipos* de espíritus, es afirmar limitaciones en los mismos, es una forma sofisticada de asumir el dogmatismo. La respuesta de Fichte, si bien no es clara, debe entenderse en otro sentido. Fichte parece haber descubierto el juego de la *razón* y sus perversiones. En pasajes célebres del segundo *Discurso* y en la «Declaración de fe», incluido en el *Emilio*,³² Rousseau había señalado cómo un hombre que renuncia a ser libre es algo impensable, absurdo, contradictorio en los términos; si tal cosa acaece, es porque previamente ha dejado de ser *natural*, es decir, ha intervenido una anomalía en su naturaleza, una monstruosidad, una perturbación, la locura, una *perversión*. De la misma manera, si la razón, surgida naturalmente al servicio de la fidelidad del hombre, deja de

31. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797).

32. Véase nuestro trabajo: Rousseau: «Razón y perversión», Introducción a la *Declaración de fe del vicario saboyardo*, San Sebastián, 1983.

cumplir este papel, es una razón perversa, que ha perdido su legitimidad natural, que no tiene autoridad ni debe ser escuchada. Por definición, la naturaleza humana tiende a ser libre —si no, no es ni *naturaleza* ni *humana*— y la razón busca la felicidad y el bienestar —si no, no es *razonable*.

A Fichte esto le parece muy claro. Como está en una época en que la filosofía ya tiene una larga historia, en la que la razón ha presentado caminos diferentes, trazados opuestos, argucias y astucias sutiles...; como ya ha pasado esa época que Belaval ha llamado del «racionalismo escéptico», en la que Hume ha puesto de relieve las pocas razones que la razón tiene para creerse a sí misma; en fin, como ya ha pasado Kant, poniendo a la naturaleza como representación, como obra artesana del sujeto trascendental, y señalando las piruetas antinómicas de la razón cuando deja de ser *canon* para jugar a ser *organon*... Como ha pasado todo eso, Fichte ha aprendido que el poder no lo tiene quien lo *detenta*, sino quien lo *otorga*; el poder no es del monarca, sino del pueblo que lo reconoce como monarca. La razón no deja de poseer el poder cuando se declara a sí misma respetuosa de la fe, sierva de la experiencia, excrecencia de la materia. Ser quiere decir *ser reconocido*, había venido a decir Rousseau. Y sólo la razón *reconoce*, sólo ella dice desde donde se ejerce la determinación, qué es causa y qué es efecto, quién amo y quién esclavo. Si ella calla, la relación ontológica se disuelve: el ser pertenece a la representación, a la zona iluminada de la razón...

Por tanto, si incluso cuando se *pone* a sí misma como limitada, como sometida a la necesidad y la ley, es ella quien, en su decir, pone lo ilimitado, la causa, el legislador...; si es así, la razón siempre es el poder. Idealismo es reconocer la esencial libertad de la razón, como causa que es, incluso cuando gusta presentarse humildemente como *mente pasiva*, como *instrumento descubridor*. Tomarse en serio estos enmascaramientos de la razón, creer sus quejas y sus sufrimientos, ser *materialista*, es un simple error o, en el peor de los casos, perversión o enfermedad, o debilidad que impide ver al rey bajo ropas serviles.

Lo sano para Fichte es querer ser libre, armar el yo, su potencia, su capacidad de perforar el no-yo; lo enfermo es humillarse, entregarse, reconocer al no-yo como causa. Desde aquí no hay *acción moral* posible: en el materialismo se renuncia a la moralidad. Sólo afirmando al yo como causa libre y al no-yo como obstáculo, como resistencia vencible, el sujeto se ve a sí mismo capaz de mérito, capaz de

valor, sujeto moral. Y así, reconociéndose, se siente feliz, diría Hobbes.

Por tanto, quien está sano, quien necesita ser libre, sentirse libre, elige el *idealismo*. Las mil formas de materialismo y dogmatismo reflejan otras tantas debilidades del yo personal, incapaz de desear la libertad e incapaz de descubrir bajo la coronación de la materia una *cesión* propia del juego de la razón.

5.2.3. HERENCIA KANTIANA

Pasemos, pues, a la otra vía de acceso a Fichte: *la herencia kantiana*. La tan celebrada «revolución copernicana» de Kant no podía satisfacer a Fichte, quien, como hemos dicho, no reconocía medias tintas en la opción, terceras vías en la elección. Kant conservaba un *en sí* fuente de infinitos problemas. Había dado grandes pasos hacia el idealismo, poniendo el sujeto como colaborador fundamental en la producción del mundo «como representación», que diría Schopenhauer. En rigor, el sujeto kantiano ponía al ser, es decir, todo aquello que se puede decir; no obstante, esas formas constitutivas carecían de sustancia, de contenido; el sujeto kantiano era legislador, pero no demiurgo: ponía la forma, el orden, pero no el caos previo y necesario a toda ordenación. En pocas palabras, la filosofía crítica de Kant era un proyecto de idealismo malogrado, una opción inacabada e insuficientemente radical. Había que ir más allá de Kant.

Este ir más allá de Kant define una actividad filosófica suficientemente larga como para que llamemos la atención sobre los límites de nuestra reflexión. Mientras R. Lauth y H. Jacob siguen adelante con la edición crítica de la obra fichteana, y dado que han sido señaladas muchas adulteraciones y ausencias en los textos de la edición póstuma de sus obras, a cargo de su propio hijo, es prudente no adherirse sin condiciones a las diferentes interpretaciones alternativas sugeridas en las últimas décadas, las cuales se apoyan en distintas versiones de la doctrina. Y ello porque el estudio de obras como la *Teoría de la ciencia* de 1801, la de 1804, las varias *Introducciones*, la *Lógica trascendental*, etc., permiten mantener viva la esperanza de una mayor clarificación del enrevesado proyecto fichteano, complicado en sí, constantemente renovado y matizado. Ya nos han dado algunos frutos en las obras de X. Leon, M. Gueroult, W. Kabititz, E. Lask, G. Gurvitch... No obstante, Fichte ha influido en la *historia* de la filosofía,

hasta las últimas décadas, exclusivamente por sus primeras obras.

Fichte trata de ir más allá de Kant, pero sin apartarse del problema kantiano que, en rigor, consiste en fundamentar la experiencia. En la *Primera introducción a la teoría de la ciencia* comenta que de nuestras representaciones (*Vorstellung*) algunas aparecen a la conciencia como libres; otras, en cambio, aparecen como necesarias. Unas y otras constituyen la experiencia (*Erfahrung*). Y la misión del filósofo es dar razón de esa experiencia, explicar su constitución, su posibilidad, tanto en lo referente a esas representaciones que me aparecen como *hechas* por el sujeto (productos de la imaginación, por ejemplo), como respecto a las que parecen imponerse al sujeto, que las sufre (así, las ideas de sensación).

Como se ve, es el punto de partida kantiano: partir de lo dado en la experiencia y explicar las condiciones de posibilidad de la misma. Pero el arranque es claramente distinto. Fichte inicia su reflexión con un método más «fenomenológico». La experiencia —reflexiona Fichte— supone en su constitución un objeto (que es experimentado) y un sujeto (que experimenta). La conciencia es siempre conciencia de algo. La unidad sintética que constituye el hecho de experiencia, la conciencia de la representación, es diseccionada por el filósofo en sus dos componentes. Así se construye la idea de *sujeto en sí* y *cosa en sí*. En Kant, al menos, tal era el diseño. Pero si Kant relegaba al campo del *noúmeno* lo en sí, declarando tan imposible una ciencia (conocimiento universal y necesario a través de la experiencia) de la cosa «real» como una ciencia de la cosa espiritual (del alma, de Dios...), con lo cual trazaba el límite de la filosofía crítica en el análisis (trascendental) de la representación, renunciando al viejo anhelo de la metafísica como ciencia, al eterno deseo de *ser* de la razón, Fichte tomará los dos términos de la relación de la experiencia para abrir desde ellos un discurso con los ojos puestos en lo metafísico.

Tal es el punto de partida: disociada la experiencia de la *cosa* y el *sujeto*, en dos *en sí* que trascienden el fenómeno, la representación, pero a los que se accede legítimamente al dar cuenta de la estructura de la experiencia como conciencia de algo, hay que elegir. No vale la «tercera vía» kantiana de la *síntesis* del contenido sensible con las formas a priori. Fichte diría que «contenido» y «forma» son elementos constitutivos de la representación como producto; pero tales *contenido* y *forma*, como reconocería Kant, no trascienden la representación, se constituyen con la representación; por tanto, no dan cuenta del movimiento constitutivo, no explican el origen. Ese origen es la

cosa y el *sujeto*, ambos *en sí* («contenido» y «forma» son siempre *en* la conciencia, para nosotros).

Dar cuenta de la representación exige, pues, una opción: o ponerla como efecto de la *cosa* sobre el sujeto (materialismo), o ponerla como obra del sujeto (idealismo). En el primer caso se dejan fuera sin explicar esas representaciones que nos parecen libres; en el segundo, se tiene el problema de explicar por qué, si son libremente puestas por el sujeto, le aparecen a éste como sufridas, como necesarias, como impuestas.

La *opción* de Fichte ya la sabemos. Se trata de dar respuestas a esta última cuestión. ¿Cómo es posible explicar, sin recurrir a la cosa en sí —que sería un límite, una negación de la subjetividad libre— que las representaciones libres le parezcan al sujeto con un orden que no es su ley, donde no se reconoce?

Se trata, pues, de fundamentar la experiencia (o sea, de establecer la *teoría de la ciencia*; la ciencia de la ciencia, es decir, la filosofía) desde el punto de vista del yo y de su actividad libre. Se trata, pues, de establecer el sistema metafísico de la razón pura (del sujeto puro). Y ese sistema, ciencia de la ciencia, ciencia pura, ha de partir de uno y único principio, desde donde deben *deducirse* los otros principios, cada uno de los cuales fundamentaría una ciencia particular.

Ese primer principio aparece, se impone al pensamiento, cuando éste se mira a sí mismo e intenta captar su propio juego en la representación. En un primer nivel, en lo que correspondería al «lenguaje objeto», tenemos la representación de la cosa, el pensamiento de algo; podemos, a otro nivel —metalenguaje—, pensar en el sujeto que antes pensaba en ese algo; luego, en el sujeto que pensaba en el sujeto que pensaba... en ese algo. Pero ese camino es infinito. El sujeto que habla, que piensa en un metalenguaje de cualquier orden n , siempre puede ser objeto del discurso de otro sujeto que habla desde un orden $n + 1$.

Hume había señalado este juego, poniendo de relieve cómo el sujeto filosófico juega a la ficción de situarse en el orden de lo absoluto, en el lugar del entendimiento divino, es decir, finge hablar un metalenguaje último que no necesita fundamentación, que se pone como fundamentación de todos los demás órdenes... Esa ficción necesaria servía a Hume para esbozar su sonrisa escéptica ante la pretensión de la filosofía de fundamentar el decir desde bases absolutas. Y, curiosamente, esa misma conciencia de que no hay nivel en el discurso en que el sujeto que desde allí habla no pueda ser *obje-*

tivado por otro discurso de un sujeto instalado en un orden superior, es lo que permitirá a Fichte una salida tan lejana a la humeana.

Efectivamente, Fichte extrae de esa reflexión la siguiente consecuencia: en ese juego del sujeto pensante por pensarse a sí mismo como objeto, surge la conciencia de que hay un *yo* que siempre escapa a la objetivación, que nunca puede ser puesto como objeto, es decir, que no puede ser representado; un *yo* que, en cambio, está siempre como condición de posibilidad de toda objetivación, de toda representación, sea cual sea el orden del discurso; un *yo*, en fin, que nos parece como la *sombra* del sujeto, que está allí sin que pueda ser pisada. Ese *yo*, que está más allá de la experiencia y que es condición de posibilidad de toda experiencia, que aparece como *presentido* en todos los actos de pensamiento, sea cual fuese el nivel de abstracción, es el *primer principio*: él es el autor de toda la representación.

La conciencia de algo lleva siempre consigo la conciencia de sí mismo: en la acción y sólo en la acción del sujeto éste se revela a sí mismo. Descartes encontró el límite a su duda en la *acción de pensar*. De aquí pasó a afirmar el *cogito* como un yo-sustancia-pensante, en una reflexión de dudosa legitimidad. Fichte se queda en la acción de pensar: *el sujeto se capta a sí mismo como actividad*, como acción. «No puede demostrarse con conceptos la existencia de semejante poder de representación; tampoco es posible expresar su naturaleza mediante conceptos. Por eso, cada uno está obligado a descubrir su existencia mediante la intuición inmediata en sí mismo; de otro modo, nunca podría reconocerlo».

De nuevo esa necesidad de opción, el recurso al «tipo de hombre», para solucionar un problema difícil. ¿De qué intuición se trata? No es de una intuición sensible, ni de una intuición pura (sólo las «formas» del sujeto aparecen en ésta). La señal kantiana parece pesar y advertir: si no pertenece a la representación, no es cognoscible. Fichte parece esforzarse en responder: cierto, no es cognoscible al modo que lo es lo concreto, lo particular, lo condicionado; no es cognoscible como individuo de una especie, como modo de una sustancia, como efecto de una causa, como consecuencia de una premisa... Él es el primer principio, la primera causa, la primera proposición, la más universal e indefinida; desde él se conoce todo; pero, ¿cómo conocerlo a él?

Tenemos, pues, el Yo puro, razón y causa de toda la vida espiritual, de toda representación; ese Yo, primer principio, es actividad

representativa que unas veces se orienta hacia la cosa para hacerla *para sí* y otras hacia sí mismo para hacerse *para sí*. El Yo puro se descubre, deviene para sí, se *pone* a sí mismo en ese acto de reflexión trascendental en el que surge la «intuición intelectual». Por eso Fichte repite incansablemente: *el Yo pone su propio ser*. Y esto no se entiende si se olvida —como criticaba Fichte en sus conferencias del invierno de 1810-1811— el límite de su reflexión y se tiende a pensar la «teoría de la ciencia» como deducción de lo real en lugar de respetar sus límites: deducir la conciencia. En este sentido, la expresión que afirma que el Yo se pone a sí mismo, que pone su propio ser, quiere decir solamente que —puesto que el ser se agota en el campo de la conciencia— el Yo, al intuirse y llegar a la conciencia de sí, se pone como concepto, como idea de cuya actividad se deducirá el resto de las representaciones.

No obstante, hay que reconocer que los textos de Fichte expresan una cierta vacilación en sus formulaciones, cosa que las refundiciones y sucesivas revisiones no han subsanado, sino al contrario. Es frecuente reconocer, fundamentalmente, dos principales centros de ambigüedad, que han atraído a los estudiosos. De un lado, suele decirse, como hacen M. Gueroult y L. Pareyson, entre otros, que Fichte había ido poco a poco convirtiendo el *yo*, al comienzo pensado como individual, en un *YO* intersubjetivo cada vez más absoluto; por otra parte, se reconoce que en Fichte el *YO* es unas veces principio ontológico que permite explicar la *génesis* de lo real (así se saltaría de un *yo* trascendental a un *yo* que hace posible la metafísica idealista), mientras que otras veces ese *YO* es identificado o visto como análogo al principio de identidad, como ha puesto de relieve A. Philonenko.

5.2.4. LA BÚSQUEDA DEL PRINCIPIO

Antes de pasar a la deducción de las proposiciones fundamentales creemos conveniente decir algo sobre la génesis de la idea rectora del sistema fichteano. En las *Lecciones sobre el destino del sabio*,³³ de 1794, se anticipa ya esa idea. Fichte propone a la filosofía fundamentar la conciencia como conocimiento del mundo, a fin de poder basar en ella el derecho y la moral. El problema heredado de Kant consistía, en definitiva, en que la vida práctica quedaba definitiva-

33. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*.

mente escindida de la legitimidad teórica. Fichte aspira a una unificación de la razón teórica y la razón práctica, a un sistema que, como tal, ha de tener un principio único.

En *Sobre el concepto de la teoría de la ciencia o de la llamada filosofía*,³⁴ de 1794, pretende ya dar un esbozo de la *Wissenschaftslehre*. Establece que en la filosofía cada proposición recibe su verdad de la coherencia con la totalidad, pero que, a fin de que no se trate sólo de verdad relativa o derivada, debe haber una proposición dotada de verdad independiente: debe haber un *principio*. Este principio sería el *Yo*, absoluto en forma y contenido, que junto al de *No-Yo* (absoluto en forma, pero no en contenido, pues la negación de algo depende de ese algo) y el *yo* limitado (absoluto en contenido, pero no en su forma) constituirían los tres principios de la filosofía.

Fichte parece hablar indistintamente de «principios» y de «proposiciones», lo cual origina confusión en cuanto a veces los «principios» no los entiende como enunciados, sino como principios ontológicos. En los *Fundamentos*, Fichte construye los tres principios del saber. El primero: «Yo = Yo», absoluto en forma y contenido. El segundo: «Yo no es = no — Yo», dependiente en su contenido. El tercero: «En el Yo opongo un No — Yo divisible al Yo divisible». Pero estas *deducciones* no son lógicas, sino trascendentales y poco claras. Más bien expresan el esfuerzo fichteano por poner una equivalencia lógica a una reflexión metafísica, o sea, por hacer de la *filosofía* una lógica trascendental; en rigor, una *lógica dialéctica trascendental*, donde esas tres «proposiciones» pasan a ser la *tesis*, *antítesis* y *síntesis* que dominan el discurso fichteano, aunque Philonenko ha puesto de relieve que el ritmo no es triádico sino quíntuple.³⁵

Cabe pensar, sin embargo, que se capta mejor el sentido del discurso fichteano considerando que sus principios son establecidos en un esfuerzo de fundamentación metafísica de la conciencia. En este sentido, ya vimos cómo se llegaba a la intuición del Yo, cómo éste devenía *para sí*. Ahora se trata de pensar cómo comienza la deducción de los otros principios. El tema es oscuro, sin duda. Nos parece, con todo, que la comprensión del relato fichteano es más fácil volviendo al punto de partida: la representación como conciencia *de* algo. En el análisis de la representación aparece la síntesis de un sujeto y un

34. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie*.

35. Véase su trabajo «Fichte», en *Historia de la filosofía*, vol. VII, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 302 y ss.

objeto: aparece un *yo* limitado por un *no-yo* (objeto). Ahora bien, ¿cómo aparecen ambos? ¿Cómo es posible deducir un ser a partir de la representación? Precisamente, a partir de la *actividad objetivadora* del sujeto: sólo cuando el *yo* se instala en un orden superior puede hablar del *yo* que pone la representación, de su función, de su actividad representativa, de la representación como síntesis. Pero esa posibilidad de *objetivar al sujeto*, de mirarse y decidirse a sí mismo, ese camino de la autoconciencia, es el privilegio del *Yo* puro, absoluto, actividad infinita, inmensamente libre... Luego es el *Yo* el que *pone* al *no-yo* y el *yo* limitado, cuya relación es la representación, al ser su condición de posibilidad. Nos atrevemos a pensar que el *no-yo* es el contenido de la representación, el *yo* limitado, su forma, el sujeto trascendental kantiano, mientras que el *Yo* es la apertura a la metafísica, a lo absoluto, lo que permite el salto dialéctico (de *canon* a *organon*).

El *no-yo* aparece como condición de posibilidad de la conciencia. Sin *no-yo* no hay representación y, sin ésta, el *Yo* no puede llegar a la conciencia de sí, como hemos dicho. Sin *no-yo*, no es posible el despliegue del conocimiento. La pregunta clave, que le haría Hegel, sería ésta: «Bien, pero ¿qué necesidad tiene el *Yo*, si es absoluto, de poner el *no-yo* e iniciar el proceso de la representación?» Fichte podía contestar que el *Yo*, actividad infinita, tiende a devenir autoconsciente y que, por ello, debe poner el *no-yo*... Lo dudoso en tal caso es hablar de un *Yo* absoluto con un origen sumergido en la indigencia.

Otro tipo de razones podrían venir del orden práctico. Sin *no-yo*, sin resistencia, la actividad infinita del *Yo* no podía devenir moral; si su libertad no es sometida a limitación, si no es negada para volver a ser recuperada, no es posible ningún orden jurídico legítimo.

Por tanto, si no olvidamos que en Fichte, como en Kant, el deber del filósofo consiste en reconstruir y explicar (dar razones de la posibilidad y necesidad), es decir, hacer consciente y para sí, un proceso que la subjetividad protagoniza o sufre en sí inconscientemente; si no olvidamos que la tarea del filósofo es *fundamentar la ciencia*, legitimar su función, conseguirle la conciencia de sí...; si no olvidamos esto, el proyecto abordado insistentemente en el plano lógico sería subordinado al abordado en el plano metafísico. Puede establecerse una correlación entre las proposiciones «A es igual a A», «no-A no es igual a A» y «A es en parte igual a A», formas asimiladas por Fichte a los principios de identidad, no contradicción y causalidad o razón suficiente, y los conceptos de *Yo*, *No-Yo* y *yo-limitado*. Pero

también cabe pensar que en Fichte lo primero es la filosofía, la *Wissenschaftslehre*, y la lógica formal sería derivada.

El objetivo de Fichte era mostrar cómo el Yo, instalado en la sede del entendimiento divino, objetivándose, pensándose, se siente incondicionado y absoluto. Y, aunque se dijera que esa asunción del lugar de lo absoluto es ficticia, dado que siempre podría ser objetivado su orden desde otro superior, el Yo se siente autor del juego: es él mismo el que decide el lugar, el orden del metadiscurso... Así, el Yo se pone a sí mismo. Luego, elegido su lugar, se contempla a sí mismo en el escalón inferior. Y allí se ve no como pura actividad infinita, como simple potencia, sino como... Aquí debemos abrir un doble frente: a) Como sujeto afectado por el *no-yo*. En la representación el yo aparece afectado por el *no-yo*. El *no-yo* no es lo otro del Yo: ha sido puesto por el Yo. Ese *no-yo* no puede entenderse, en rigor, como objeto. El *no-yo* es más bien lo *en-sí*; es negación del Yo, pero *en* el Yo; es decir, finitud, limitación, necesidad en el Yo. En la *representación* el Yo se ve como *yo-limitado*, finito, sometido. Si el Yo es la realidad, el *No-Yo* la *negación*, y el *yo-limitado* la *determinación*, ya tenemos las categorías principales... El resto de la deducción la había hecho Kant en la *Crítica de la Razón Pura*; Fichte la acepta. b) Como sujeto afectando al *no-yo*, rompiendo la limitación de éste. En la voluntad el Yo se esfuerza por arrancarse a sí mismo de su estado de *yo-limitado*, por superarse, por vencer el límite, por recuperar su ser infinito. Es la conciencia práctica.

Así se comprende, también, la ambigüedad del Yo puro fichteano, que va desde un yo personal que siente la limitación del cuerpo, que no se identifica, pues, con el yo que realiza la representación o el deseo, a un yo intersubjetivo, absoluto, como el espíritu respecto al cual el yo personal es una encarnación. Limitado, pues, en su función representativa, en su acción cognoscitiva, y limitado en su acción volitiva, en la esfera del deseo y de la libertad, es no obstante a través de esas *resistencias* como el Yo llega a la autoconciencia.

De todas formas, el pensamiento de Fichte queda siempre lleno de sombras. La lectura de Fichte siempre deja puntos importantes, sin decidir, lo que genera confusión. La lectura que aquí hemos hecho de Fichte se resiente también de ese problema. Efectivamente, nunca queda del todo claro si el *no-yo* trasciende a la representación, es lo otro del sujeto, es la *cosa en sí* kantiana, o si el *no-yo* es exclusivamente la negación-determinación del yo, lo que hace que el Yo absoluto *aparezca* siempre limitado y finito siendo libre e infinito. Es

decir, siempre queda la duda de si Fichte ha superado a Kant e irrumpido en el dominio de la metafísica (en cuyo caso la «deducción metafísica» del *no-yo* y del *yo* limitado presenta serios problemas), o bien si se mantiene en los límites del análisis trascendental, siendo el *no-yo* el concepto que permite pensar la representación como actividad libre (libre limitación) del sujeto, sin necesidad de mantener un *en-sí* que aparece siempre como la mala conciencia del sujeto, pues se ve como la impotencia de éste, como *incognoscible* e *irreductible*.

Quizá lo más prudente sea reconocer la vacilación de Fichte. Es tentador —pues se eliminan muchos problemas— pensar que fue la lectura de Schelling, y luego la de Hegel, las que forzaron un poco ese difícil equilibrio y contribuyeron a configurar el Fichte metafísico, más aún, el Fichte que pusiera el primer escalón hacia un idealismo radical absoluto.

De todas formas, no escasean las razones para apoyar tal tesis. Fichte tenía un talante mesiánico, un cierto aire de predicador. Obras como *La causa de nuestra creencia en un orden divino del mundo*,³⁶ *Las características de la época contemporánea*,³⁷ *El camino hacia una vida santa*,³⁸ o los famosos *Discursos a la nación alemana*,³⁹ ayudan a esa idea del Fichte metafísico, místico, que a fin de salvar la moralidad y la libertad pone en el espíritu, en tonos trágicos, la decisión última de la salvación o la condena. No era ése el talante «crítico» de Kant.

No obstante, lo que más empuja a aceptar la idea de un Fichte metafísico es su teoría de la *imaginación creadora* o productora. Si el *no-yo* no es independiente del *yo*, todo el sentido moral se pierde. Pero ¿cómo ha de ser independiente si es puesto por el *yo*? Podríamos pensar que es independiente del *yo-finito*, pero no del *Yo* absoluto...

Claro, para el «hombre vulgar», para la conciencia empírica, el *no-yo* aparece como cosa independiente; también el *yo* particular parece tal. La dialéctica se da entre esas dos cosas, *yo* y *no-yo* que se limitan, se enfrentan en una lucha teórica y práctica, gnoseológica y de sobrevivencia. Pero el «filósofo», la conciencia filosófica, descubre que por debajo está el *Yo* productivo, actividad infinita e ilimita-

36. *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1729).

37. *Gundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1807).

38. *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806).

39. *Reden an die deutsche Nation* (1807).

da que produce y crea la representación, que la conciencia empírica ve como efecto de la interacción de las cosas. Ese carácter *productivo*, aunque sólo produce la representación, que el sujeto empírico ve como efecto de una cosa en su conciencia, otorga a la filosofía de Fichte un carácter marcadamente idealista y metafísico. Y da igual que el yo productivo sea pensado como individual, como se desprende de algunos, o como absoluto, como solía reivindicar al final. Lo cierto es que no quiso solamente dar cuenta de la experiencia, sino que la fundamentó en una metafísica idealista. Y, en rigor, sólo de ahí se deriva su mérito en la historia de la filosofía; si se le situara en los límites del criticismo, Fichte no habría añadido nada a Kant; por eso la filosofía de la ciencia posterior miraría hacia Kant y no hacia Fichte. Su grandeza, pues, le viene de esa opción (o esa tentación) idealista que matizó una época y condicionó la historia posterior.⁴⁰

5.3. Schelling

5.3.1. LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) pasa por ser un filósofo precoz. Estudiante de teología en Tübinga, profesor en Jena, discípulo y amigo de Fichte, a los veinte años comienza, con ritmo asombroso, a ofrecernos ininterrumpidamente la larga serie de sus obras filosóficas: *Del yo como principio de la filosofía* (1795), *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *El alma del mundo* (1798), *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799), *Introducción al proyecto...* (1799), *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Exposición de mi sistema* (1801), *Bruno o del principio divino y natural de las cosas* (1802) *Nuestras exposiciones acerca del sistema de la filosofía* (1802), *Filosofía del arte* (1802-1803), *Filosofía y religión* (1804), *Investigación filosófica sobre la esencia de la libertad humana* (1809), entre otros.

40. La bibliografía de Fichte es muy rica. Un instrumento útil al respecto es el trabajo de H. M. BAUMGARTNER y W. G. JACOBS: *J. G. Fichte-Bibliographie*, Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1968. Sobre algunos textos más recientes, véase L. PAREYSON: «Fichte», en *Grande antología filosófica*, vol. XVII, Milán, Marzorati, 1971, pp. 886-902; y «Recenti edizioni di Fichte» en *Cultura o Scuola*, 35 (1970), pp. 109-120.

Esta lista nos muestra algo importante: Schelling, desde los mismos orígenes del idealismo (su *Del yo...* sale apenas un año después de los *Grundlage* de Fichte), aparece ya dialogando con Kant, con Fichte y con los románticos; y sobrevivirá al último idealista (la *Fenomenología* de Hegel sale en 1808, Schelling presencia el ascenso hegeliano, su curso, y tras su muerte irá a Berlín a combatir la herencia hegeliana). Schelling es el testigo más autorizado y lúcido de la aventura idealista. La insatisfacción, que le hizo ir dando saltos, negándose continuamente a sí mismo en incansable búsqueda, representa admirablemente el drama de la filosofía en su irrenunciable pasión de absoluto unida a su insalvable límite, que convierte en ficción cualquier pretensión de haberse instalado en el lugar desde donde sólo el intelecto divino puede contemplar. Dicho de otra manera: seguir a Schelling es equivalente a seguir la aventura de la filosofía en ese último asalto a Dios antes de que fuera decretada su muerte.

Y aunque la «periodización» de Schelling se ha convertido en un problema atractivo, corriéndose el riesgo de que cada gran obra marque una etapa o un Schelling,⁴¹ lo que no hace sino reforzar la idea de que la obra de Schelling no es una *sucesión* de posiciones, sino la búsqueda incansable de una posición inalcanzable, nosotros distinguiremos dos grandes momentos. El primero, que comprende en rigor su obra publicada, se cierra con su ensayo sobre la esencia de la libertad. Es un recorrido *esperanzado* en el que la marcha idealista, fiel a su idea sobre la libertad del espíritu humano, va ofreciendo libremente distintas versiones posibles de esa historia de la autoconciencia de lo absoluto. El segundo,⁴² que cubre un largo silencio interrumpido en 1841 cuando, llamado por Federico Guillermo IV para ocupar la cátedra berlinesa, fue allá a negar a Hegel en nombre de la filosofía de la «revelación» y de la «mitología» (temas que lo ocuparon los últimos años y cuyas notas fueron publicadas póstumas) ante alumnos tan poco propicios como Engels, Bakunin y Kierkegaard. Este largo período de silencio expresa la conciencia de la impotencia. Schelling ha presenciado cómo la terrible fuerza hegeliana erige a su antiguo amigo en portador de la antorcha del idealismo y se elevaba más allá de lo que él y Fichte hubieran podido imaginar: traducir lo absoluto a conceptos. Pero ha sido suficientemente lúcido para darse

41. Véase W. METZGER: *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg, 1911; y G. SEMERAVI: *Interpretazione di Schelling*, Nápoles, Libreria Scientifica Editrice, 1958.

42. B. CROCE: «Del primo al secondo Schelling», en *La Critica*, 1909.

cuenta de que así, al decretar la posesión de lo absoluto, en el mismo acto de toma de posesión, se vaciaba la sustancia, se escondía de nuevo, se perdía su cercanía. Es decir, Schelling intuía que la presencia de lo absoluto y su intuición sólo era posible en la penumbra, donde lo absoluto conservaba el misterio y su radical diferencia (aunque fuera como *natura naturans*) con lo absoluto en tanto que ex-puesto (como *natura-naturata*). En Hegel lo absoluto acaba siendo la historia; Schelling intuía bajo la historia *de* lo absoluto, ese absoluto que sólo se insinuaba en lo finito.

En resumen, Schelling asistió al grandioso «relevo» hegeliano con el rictus de asombro ante el gigante unido al gesto arrogante de quien sabe, o cree saber, por estar de vuelta, que el camino desemboca en la *ficción* (jugar a haber alcanzado el lugar del entendimiento divino, y contemplar lo absoluto, el paisaje eidético, la lógica de Dios), o en el *silencio* (volver a aceptar el límite, poner a Dios fuera del concepto).

Schelling se inicia en la filosofía de la mano de Fichte. Su temprano escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794), cuando aún no tenía veinte años, no sólo es fruto de su lectura de Fichte sino que asume la idea fichteana de que la filosofía, para ser ciencia, ha de ser un sistema de proposiciones lógicas deducidas a partir de un principio. En su trabajo del año siguiente, *Del yo como principio de la filosofía* (1795), no sólo asume como principio el yo fichteano, sino que toda la obra no es otra cosa que una explicación de Fichte. Explicación discutible, sin duda, que muchos críticos han censurado como deformadora de la «doctrina de la ciencia», acusando a la lectura de Schelling de spinozista e incluso platónica. Pero, al fin, son textos nacidos de su diálogo con Fichte, al igual que sus *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1791), donde con el *criticismo* de Fichte combate el *dogmatismo* de Spinoza: en aquél el yo es libre, el «yo es yo», mientras que en Spinoza el yo es sólo modificación del *no-yo*, de la sustancia.

Si nos propusiéramos encontrar en estos primeros trabajos, brillantes aunque inmaduros, algo que individualice a Schelling por debajo de la paráfrasis de Fichte, tendríamos que apuntar a la tendencia de Schelling a ponerse en el límite del punto de vista crítico, en su aspiración al conocimiento de lo absoluto.⁴³ Ello le lleva a su-

43. Véase L. PAREYSON: *Fichte*, Turín. Ed. di filosofi, 1950; y A. MACCOLO: *Il primo Schelling*, Florencia, Sansoni, 1953.

gerir la idea de una *intuición intelectual* como vía de acceso directo allí donde la razón no puede llegar en su recorrido, limitado a lo determinado y finito, a la representación: acceso a lo suprasensible. Igualmente, a insinuar la idea de un principio absoluto, incondicionado, cuya revelación explica la unidad profunda del todo.

No obstante, aparte de esos contenidos positivos, Schelling nos deja ver una constante de su recorrido filosófico: el equilibrio de las contraposiciones. Sus distintas obras pueden verse como expresión de un mismo esfuerzo: reducir a unidad una dualidad que se resiste. En sus *Cartas*, dogmatismo y criticismo aparecen como dos filosofías a unificar; pronto serán filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza; más tarde, filosofía positiva y filosofía negativa. En Fichte había que optar por un tipo de hombre, o sea, por una filosofía; Schelling es el esfuerzo fecundo y frustrado por unificar los dos tipos, por fundir las dos filosofías en el sistema.

En algunos artículos de 1797 en la revista *Philosophische Journal*, Schelling continúa exponiendo, defendiendo y clarificando la «doctrina de la ciencia». Pero, simultáneamente, comienza a elaborar una filosofía de la naturaleza. Son momentos importantes donde la necesidad de la opción planteada por Fichte es escuchada y afrontada. El idealismo era la invitación a *ser*: ser sujeto moral, agente libre que se reconoce autor y asume como deber la acción práctica liberadora. El dogmatismo, el materialismo, invitaban a asumir el no-ser, o sea, a asumir ser simplemente efecto, modo, determinación, causa encaadenada, eslabón sin libertad ni moralidad. Pero Fichte lo había reconocido: la razón no tiene razones (teóricas) para la opción. Schelling también lo reconoce: para quien sea capaz de resistir una idea de sí mismo como mera modificación de lo otro, de aquello infinito donde encontrará su destrucción, el materialismo es irrefutable.

Así las cosas, no es extraño que Schelling optara por considerar racionalmente legítima ambas opciones y, por tanto, que su preocupación fuera la de reducir su indiferencia a diferencia en la unidad. Se trataba, pues, de conciliar filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental. Y los primeros trabajos de este proyecto serán *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) y *Sobre el alma del mundo* (1798), a los que seguirán prontamente el *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza* y una *Introducción al proyecto*, ambos de 1799.

La idea base de estos trabajos es la identidad entre naturaleza y espíritu: la naturaleza es el espíritu visible y el espíritu es la natura-

leza invisible. O sea, la naturaleza no es lo *otro* del espíritu, ni en el sentido realista trascendente de la metafísica clásica ni en el sentido crítico trascendental de Fichte. En el origen se da la unidad indiferenciada; la distinción es producto de la reflexión. Cuando es concebido el hombre haciendo abstracción de su poder de reflexión, es sólo naturaleza. La reflexión es capaz de, mirándose a sí misma, distinguirse de la naturaleza, devenir objeto de su propia reflexión. Gracias a esta posibilidad del entendimiento de convertirse en objeto de sí, se llega a la distinción sujeto-objeto, yo-mundo, espíritu-naturaleza.

Lo que la reflexión ha destruido, ni la reflexión puede reconstruirlo: la unidad indiferenciada entre objetividad y subjetividad no puede recuperarse, sino que debe postularse. La reflexión, consciente de su labor escindidora, reconociendo que en el acto de su nacimiento se da la escisión humildemente acepta como principio lo Absoluto, la «pura identidad». El esquema queda así trazado: el absoluto se objetiviza en naturaleza, la naturaleza genera el espíritu y éste reconoce al fin lo Absoluto. La historia se resuelve en el acto de autoconocimiento de lo Absoluto.

Como dos partes o dos momentos de lo Absoluto, la naturaleza y el espíritu tendrían sus respectivas filosofías. La filosofía del espíritu o idealismo trascendental, sigue siendo básicamente para Schelling la sistematización de la doctrina de la ciencia de Fichte. Ahora bien, el idealismo trascendental deba articularse a la filosofía de la naturaleza, y ello genera muchos problemas, pues, por un lado, parecen dos filosofías que hay que unir externamente; por otro, Schelling se esfuerza en mostrar la legitimidad de la filosofía de la naturaleza por desarrollo interno de la filosofía trascendental, con lo cual aquélla parece parte implicada en ésta.

En sus líneas generales, la filosofía aparece como una gran *historia dramatizada*. La parte que corresponde a la naturaleza está construida con elementos sacados de las ciencias, a cuyo estudio se dedicó Schelling apasionadamente, interesándose en particular por la electricidad, el magnetismo y todos esos campos del saber que permitían apoyar la imaginación poética de la *vida* en lo inanimado.

Con el principio de *polaridad* (ve en todos los fenómenos dos fuerzas opuestas, atractivas y expansivas, sea en la electricidad, en la oxidación, etc.), el método de la *analogía* y una poderosa imaginación ligada a una brillante capacidad especulativa, Schelling logra un diseño del universo mucho más trenzado y atractivo que el de Herder.

En él va reconstruyendo, a partir de las dos fuerzas, atractiva o de concentración y expansiva o productiva, la materia o gravedad, la luz, el organismo..., en una dialéctica en la que la longitud se corresponde con el magnetismo, la superficie con la electricidad y el volumen o tridimensión con el quimismo. La descripción no es resumible y, si lo fuera, no valdría la pena hacerlo, pues también aquí lo más sabroso son los detalles.

El objetivo de fondo es mostrar que el espíritu está ya en las formas más elementales de la naturaleza, siendo las fuerzas físicas electromagnéticas de atracción y de repulsión la mejor expresión de ello. Todo el orden natural es *producción* de formas cada vez más espirituales. La vida, incluso en sus formas más elementales, corresponde a un nivel superior que la luz, de la misma manera que ésta respecto a la materia. Lo magnético, lo eléctrico y lo químico son como tres fases de perfección, tres maneras jerárquicas del *nisus formativo*. El «espíritu» está al final, como objetivo de la naturaleza. Así, el espíritu es deducido desde la filosofía de la naturaleza.

Pero si en la filosofía de la naturaleza, además de explicar la *historia* de ésta, deriva al sujeto desde el objeto, en la filosofía trascendental que la complementa no sólo explica la *historia* del espíritu, sino que intentará derivar lo objetivo a partir del yo. O sea, en la primera se pone de relieve la *idealidad* creciente de la naturaleza, que deviene espíritu; en la segunda, la *realidad* creciente del espíritu, que deviene naturaleza. El eje de la filosofía de la naturaleza era la idea de realidad como proceso de organización; su fin o culminación era el organismo. El eje de la filosofía trascendental es la intuición intelectual, y su finalidad la autoconciencia.

La intuición intelectual es el momento de instauración del yo por sí mismo. El yo es sólo en la medida que se intuye y se intuye en la medida en que es. Dicho de otra manera: aquí ser y saber son una y la misma cosa, aquí sujeto y objeto no son ontológicamente diferenciables. El yo desde este punto de vista, es la acción de conocerse, mera actividad reflexiva.

No obstante, en esa actividad está ya presente la oposición: dos fuerzas se enfrentan dando como resultado la vida de la autoconciencia. Efectivamente, por un lado, esa actividad aparece como ilimitada, real, objetiva, infinita; por otro, aparece como tarea de limitación, de representación ideal, subjetiva. En este sentido, si se afirma que los límites se los pone a sí mismo el propio yo, tenemos el idealismo; si se reconoce que le son impuestos por lo otro, tenemos el

materialismo. El proyecto de Schelling se orienta a la síntesis, a un ideal-realismo o idealismo trascendental con el objetivo de mostrar el carácter ideal —imaginario, diríamos hoy— del límite. O sea, su idea es que el límite que aparece ante el espíritu (lo otro del espíritu) es puesto por el espíritu mismo. Y la demostración de ese carácter imaginario exige una historia, la *historia de la autoconciencia*, para ponerlo de relieve.

Esa historia, que va narrando el paso de la sensación a la intuición productiva, de ésta a la reflexión, luego a la voluntad (momento máximo en el que el yo llega a la inmediata y total conciencia de su actividad, es decir, llega a la autoconciencia), es para Schelling el proceso de deducción de las categorías. Con la voluntad, la filosofía teórica se abre a la filosofía práctica.

5.3.2. LA UNIDAD PRESUPUESTA

Los primeros años del nuevo siglo hablaron en la filosofía con tonos schellingianos. Las mejores obras salen de su pluma aceleradamente, con prisas, con insatisfacción. El *Sistema del idealismo trascendental* se publica en 1800, seguido de cerca por la *Deducción general del proceso dinámico* (1801) y *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza* (1801). Como se ve, las dos filosofías siguen preocupando a Schelling, quien, como autoridad, en 1801 puede publicar su *Exposición de mi sistema de filosofía*, donde expondrá su «filosofía de la identidad», obra prolongada con la extensa *Ulteriores exposiciones del sistema de la filosofía*. Son muchas más las obras de este decenio, entre las que no puede olvidarse su magnífico *Bruno o el principio divino de las cosas* (1802), o su *Filosofía y religión* (1804), etcétera. Se sucedían los esfuerzos, se repetían los intentos antes de abandonarse al silencio.

El *Sistema del idealismo trascendental*⁴⁴ puede considerarse como la exposición madura de la filosofía trascendental; de la misma manera, los trabajos sobre la filosofía de la naturaleza van completando y matizando sus obras anteriores. Pero todo ello va a concluir en la *Exposición de mi sistema de filosofía*, texto que hay que poner en el centro de la interpretación de Schelling. La obra, incompleta, puede acabarse con el *Bruno*, brillante exposición dialogada del orden sis-

44. Véase la «Introducción» de WALTER SHULZ al *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburgo, F. Meiner, 1957.

temático perseguida en la *Exposición*, e incluso por los *Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza* (1802-1803).

El mismo Schelling llamó a su pensamiento «filosofía de la identidad», «filosofía de la indiferencia», «filosofía de la unitotalidad». En rigor debía de ser así. El constante esfuerzo de Schelling por articular las dos filosofías sólo tiene posibilidad de éxito con el presupuesto de la identidad entre espíritu y materia, presupuestos que, como hemos visto, está ya explicitado en sus *Ideas* y *El alma del mundo*. Ahora bien, hasta ahora Schelling miraba la identidad desde la perspectiva del camino de confluencia de las dos filosofías; ahora, en cambio, se instala en la confluencia (en la *identidad*, en la *indiferencia*) para desde allí contemplar la escisión y el doble recorrido. En otras palabras: se instala en lo absoluto para desde allí intentar derivar la oposición. No es sólo un cambio de perspectiva; es un cambio de posición. Se han abandonado las reglas de la filosofía crítica, se ha asumido el punto de vista contemplativo, se han validificado las estrategias metafísicas. Fichte lo había dicho a su modo: hay que optar. Schelling no encontró *razones* para la devaluación de una u otra posición e intentó lo que al parecer era imposible: mantener el equilibrio, sintetizar, unificar... Pero, en rigor, ni desde la filosofía de la naturaleza se deducía la filosofía trascendental, ni a la inversa. El principio de identidad no podía ser ni derivado ni presupuesto. Desde la crítica no se accedía a lo absoluto. Para desviar la totalidad había que ponerla y ponerse en ella. Al final triunfaba Spinoza: si sólo se conoce *desde* la causa, ésta ha de estar en el origen de toda diferenciación. Lo absoluto es pura y simple indiferencia.

En resumen: al fin la filosofía de la naturaleza vence al idealismo, adquiere la supremacía en el sistema. Se ve en la extensión que ocupan en la obra; pero se ve también en la forma del discurso, que ahora no pretende ser deducción trascendental o dialéctica de las categorías, sino descripción histórica de la revelación de lo absoluto.

Es importante este concepto de «revelación». Una vez se ha acentuado la *indiferencia* en lo absoluto, se corre el riesgo de caer en la teología negativa, en la que un Principio inaccesible implica la arbitrariedad en todo el mundo finito. Sólo si lo *finito* es revelación de lo absoluto se consigue que lo finito quede validado en su racionalidad y que lo absoluto-infinito sea de alguna forma accesible. Schelling mantiene siempre la tensión de los opuestos: finito-infinito, objeto-sujeto, real-ideal, particular-universal.

No obstante, el problema principal que tiene Schelling es el de

deducir la diferencia desde lo indiferenciado, la multiplicidad desde la unidad. ¿Qué necesidad tiene lo Absoluto de revelarse? ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Su solución de pensar que lo finito se encuentra en lo infinito pero no de forma finita sino infinita, no hace sino desplazar el problema: ¿por qué y cómo el paso de lo finito desde su forma infinita a su forma finita? Si se rechaza al creacionismo y el emanantismo, sólo queda un inmanentismo difícil. En el *Bruno* y en *Filosofía y Religión* recurrirá a la caída para explicar la aparición de lo finito en su finitud. Pero, en rigor, Schelling parece presentir el fracaso. Lo Absoluto acaba siendo lo indecible, el límite del logos.

En 1804, en el volumen de *Filosofía y Religión*, Schelling insistía en que lo Absoluto es simple y lo simple hay que intuirlo. Por lo tanto, lo Absoluto es inexplicable y la intuición no enseñable. La vía negativa no es verdadero acceso, sino verdadera accesis: nos prepara para la intuición.

Cuando uno ha llegado a la intuición, cuando se ha instalado en el punto de vista de lo Absoluto, contempla la totalidad como expresión o manifestación de lo Absoluto. Así, lo Absoluto se expresa en ideas eternas (en rigor, una sola idea). La naturaleza está presente en esa idea eterna como *natura naturans*. Pero ¿cómo surge la *natura naturata*? Schelling piensa que de las ideas sólo pueden deducirse ideas. Por tanto, el mundo finito sigue siendo un misterio. La *caída* es inexplicable. Y sugiere que la condición de posibilidad de la caída se halla en la libertad. Se abre así lo que ha dado en llamarse *filosofía de la libertad*, nueva etapa en nuestro autor.

En 1809 sale el primer volumen de sus *Escritos filosóficos*, que incluye el texto de *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos relacionados con ella*. Los estudiosos han visto en esta obra un giro importante y se han esforzado en datar su redacción para fijar temporalmente el camino. Suele fecharse en 1806, con su traslado a Munich y el tardío ambiente romántico (*Spätromantik*) de los Baader, Ritter, Brentano, Schubert, etcétera, atraído por los «aspectos oscuros» y, por decirlo así, nocturnos del espíritu humano. Posiblemente influyera en Schelling este ambiente cultural orientado a las zonas de sombra del hombre, a sus deseos profundos, su angustia, sus instintos, es decir, lo otro del ideal puesto por la razón.⁴⁵ De todas formas no puede ignorarse la propia trayectoria de Schelling: su filosofía no ha podido atribuirse a sí mis-

45. RUDOLF HAYM: *Die romantische Schule*, Hildesheim, Olms, reimpresión de la 1.^a edición de 1870.

ma la potencia de conocer lo Absoluto, de representárselo en conceptos, viéndose obligada a renunciar en favor de la intuición, dejando lo Absoluto como indecible; y luego, instalado en lo Absoluto, no ha sido capaz de dar razón del mundo.

Schelling había perdido su oportunidad de conquistar lo Absoluto. En 1807 salía la *Fenomenología* de Hegel y ponía en claro el límite de Schelling al tiempo que diseñaba un triunfante camino de ida y vuelta de la razón entre lo finito y lo infinito. Ciertamente, Schelling no podía aceptar el éxito teórico de Hegel: su victoria había sido a costa de historizar lo Absoluto, de disolverlo en el proceso, de *desabsolutizarlo*. Pero quizá le ayudara a convencerse de que la razón siempre niega lo absoluto en el último asalto. Por lo tanto, o se declara la «muerte de Dios», o hay que renunciar al derecho a decir lo en sí, hay que aceptar el límite, la zona de silencio.

Por último, conviene recordar que en 1809 muere Caroline, su compañera, hecho que le afecta fuertemente, precipitando su hundimiento. De hecho, si se exceptúan algunos textos que de una u otra forma se relaciona con esa muerte —las *Conferencias de Stuttgart* (1810) son los apuntes de unas lecciones privadas que amigos íntimos le arrancaron para sacarlo de su melancolía; el diálogo *Clara* son reflexiones de un filósofo sobre la muerte—, el importante proyecto de *Las edades del mundo*, que podía significar su recuperación definitiva, avanza poco, se disuelve en borradores; Schelling se va envolviendo en una creciente oscuridad.

En definitiva, aunque hay elementos externos, personales y ambientales, que pueden argumentarse para explicar el profundo cambio de este espíritu impresionable, lo cierto es que el trayecto de su propia filosofía parecía conducirlo a esas nuevas posiciones, bien ayudado por la efusión romántica y religiosa que estaba enterrando el espíritu ilustrado.

Las *Investigaciones*, pues, abren el último momento de esta intensa primera etapa de Schelling, o sea, ponen final a una época. Del esfuerzo analítico de la filosofía crítica se ha pasado a un discurso oscuro, misterioso, difícil, místico y gnóstico. Ante las acusaciones de panteísmo de que fue objeto, estaba obligado a demostrar la *libertad del hombre*. Pero aprovecha la ocasión para volver a exponer su sistema desde la perspectiva de la relación Dios-hombre. El viejo problema de la relación entre lo Absoluto y lo real-finito se repite incessantemente. Desde la filosofía de la identidad no es fácil pensar la libertad; pero desde el idealismo, el yo es postulado libre. Schelling,

no obstante, orienta cada vez más su reflexión a los viejos problemas teológicos. Su discurso se hace más y más simbólico, recurriendo a la fábula y a la mitología, a la teurgia y a la gnosis. En definitiva, la razón filosófica dejaba de hablar y cedía su voz a la poesía y a la mística. Así las cosas, no sorprende que acabara encerrándose en un largo silencio.

La filosofía de las *weltalter*, de las «edades del mundo», cierran una fase.⁴⁶ La fogosidad, la confianza en sí mismo —que expresaban la confianza en la filosofía —de su juventud quedaba clausurada. Schelling, ahora, se retraería más y más, evitando al máximo enviar manuscritos a la imprenta. Algunos han dicho que la sombra de Hegel le volvía tímido, receloso, inseguro...; tal vez sí, pero también es cierto que la filosofía le presentaba ahora su debilidad.

En 1810 ya ha concebido el proyecto de *Las edades del mundo*. Y lo concibe como renovación de su sistema a fin de incluir la filosofía de la libertad que ha ido desarrollando en los últimos años. Las variaciones se suceden sin llegar a la imprenta, o siendo retirados a punto de impresión. En 1824 sigue confesando que no ha abandonado la idea... Pero nunca verá la luz. Dejando sólo una parte y no concluida.

Aun así, es una obra importante cara a ver las preocupaciones de Schelling. Las edades del mundo habrían sido un desarrollo de las *Investigaciones* de 1809. No se trata de una descripción de tiempos históricos, sino de tiempos ontológicos o, si se quiere, cosmológicos o teológicos. En rigor, pasado, presente y futuro se toman como momentos del movimiento divino, generando al mundo para reabsorberlo.

Aunque sólo nos ha dejado escrito la parte correspondiente al pasado, pueden vislumbrarse los rasgos generales de las otras dos edades. El mundo, el presente, es el eterno nacimiento divino, su devenir real. La profecía de Pablo, «ut sit Deus omnia in omnibus», para que Dios sea todo en todo, preside el sistema. El *ser* nace de la profundidad de Dios para volver a Dios. El mundo, pues, no es lo otro de Dios: ni es extraño a él, ni es arbitrario. El mundo es la manifestación de Dios, Dios revelado, lo que le hace ser sí mismo plenamente.

El sistema había de dar cuenta de ese salir de las sombras a la luz, de ese abandono del puro reposo, de la voluntad satisfecha, de

46. HORST FUHRMAUS: *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, L. Schwann, 1954.

la indefinición, de la indiferencia, para devenir producción infinita, totalidad diferenciada, historia. Así, de las puras potencias dormidas se pasa al mundo de las ideas y, de aquí, el poder creador de Dios deducirá la realidad en todas sus formas; por último, y gracias a la mediación del hombre, el mundo volverá a Dios a través de las ideas. Como puede verse, el perfil de ese nuevo sistema refleja el retorno a lo teológico, el sello panteísta del romanticismo tardío y la pretensión metafísica a la que el idealismo ilustrado de Kant había intentado contener. La filosofía ha olvidado aquella necesidad de la profilaxis humeana que mantenía a Kant en constante vigilancia y que permitió abrir el idealismo trascendental. Schelling, desde ese momento, se aleja más y más del criticismo. Su «filosofía positiva», expresada en obra como *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la religión*, son textos oscuros que aún requieren un importante trabajo hermenéutico.

Cuando en 1841 fue llamado a Berlín, ofreciéndosele una cátedra, Schelling, que ya tenía 65 años, seguía pensando en la necesidad de sentar la filosofía sobre bases seguras. El 15 de noviembre aparece ante un surtido alumnado, entre quienes se cuentan nombres ya tan famosos como A. von Humboldt, Savigny, Trendelenburg, Strauss, Michelet... y desconocidos con fama reservada como Burkhardt, Bakunin, Engels, Kierkegaard, Ruge. Grande era la expectación. Schelling había escrito poco en los treinta últimos años y en Berlín la filosofía estaba dominada por los hegelianos. No obstante, las expectativas se vieron defraudadas. El público fue desertando. Los cursos sucesivos pasaron sin pena ni gloria.

Si Schelling concibió la *filosofía positiva*⁴⁷ como culminación o compensación al racionalismo de su filosofía anterior, en Berlín vuelve a sentirse insatisfecho de la división entre filosofía positiva y filosofía negativa. La primera es la filosofía de lo real; la segunda, de lo posible; la positiva versa sobre la existencia, sobre lo dado, sobre el *Dass*; la negativa, sobre el concepto, sobre el *Was*. De alguna manera hay que distinguirlos, pero también unirlos, sintetizarlos. En el orden lógico, la negativa precede a la positiva; en cuanto a importancia, la precedencia es inversa. En rigor, la filosofía negativa es sólo *crítica*, y puede ser llamada en sentido fuerte filosofía solamente en la medida en que introduce a la positiva. Ésta, en cambio, es autónoma y suficiente. En definitiva, Schelling las yuxtapone, pero sin

47. CHRISTOPH ERTEL: *Schelling positive Philosophie, Ihr Werden und Wesen*, Limburg, Pallottiner, 1933.

poner una como fundamento de la otra, sin reducirlas mutuamente.

Ahora bien, en Berlín, Schelling persigue una *filosofía puramente racional*, persigue una *ciencia racional*. Esa filosofía racional viene a ser la filosofía negativa convenientemente rehabilitada. En estos momentos la *filosofía positiva* pasa a ser un campo *particular* —aunque privilegiado— de la filosofía. La ciencia universal, o ciencia de la ciencia, es la *filosofía racional*, de la cual la filosofía de la religión no es sino una *aplicación* específica.

Queremos señalar con ello —pues entrar en detalles no sólo no es posible aquí, sino que está muy por encima de nuestras fuerzas— la complejidad de la obra de Schelling y, en especial, de ese «último Schelling» que tanto ha influido en la filosofía humanista y existencialista del XIX y XX. Y queremos subrayar que, aunque en los últimos momentos Schelling se esfuerza en retomar la vía del idealismo trascendental bajo la forma de *Filosofía racional*, más bien parece sin fuerza y sin convicción. Constantemente insatisfecho, obsesionado por mantener la coexistencia de la naturaleza y del espíritu, de lo infinito y lo finito, del objeto y del sujeto..., en fin, la coexistencia de las contraposiciones, le bastaron quince años para hacer todas las combinaciones posibles y llegar a la sospecha del poder de la razón. Después, una larga etapa de espectador que ha dejado, entre escritos y cursos, una enorme y complicada producción cuyo estudio promete ser fecundo. Mientras tanto, Hegel había cogido la antorcha del idealismo.⁴⁸

5.4. Hegel

5.4.1. EL CAMINO DEL FILÓSOFO

El idealismo alemán salió de la reflexión teológica tanto como de la problemática heredada y del impacto ideológico de la revolución francesa en los jóvenes intelectuales alemanes. Hegel, como Schelling, estudió en el *Tübinger Stift*, especie de seminario de los futuros ministros de la iglesia reformada. Debió de ser un buen lugar para soñar

48. Una bibliografía muy seleccionada de Schelling se encuentra en R. VALLS: «Schelling», en *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1982.

la filosofía de la libertad. El joven Hegel se encontró con esos tres grandes temas: la teología, Kant y la Revolución francesa. La reflexión de las mismas constituye los tres cauces de ese pensamiento que recorrió todo el camino, hacia adelante y hacia atrás, sin vacilaciones ni timideces. Si es dudoso que Hegel consiguiera su objetivo de elevar la filosofía al plano de la «ciencia», no lo es que su obra constituye la más grandiosa aventura del pensamiento de todos los tiempos. Con Hegel —o en Hegel— el pensamiento se libera por fin de toda subordinación, se reconoce señor absoluto, y llega a la conciencia de que el ser, es su libre decir, llega a la autoconciencia.

¿Qué quedaba por hacer? La historia de la filosofía se ha visto obligada a ponerlo como culminación de una época. Lo que queda es «después de Hegel», aunque desde la posición de Hegel no puede haber después. Cuando se llega a la autoconciencia no es posible ir más allá; sólo quedan pendientes los detalles. Es como llegar a la cima de la montaña: aunque la contemplación puede prolongarse a lo largo de un tiempo infinito, descubriendo siempre nuevos detalles, el horizonte no se amplía. Y Hegel había ascendido allí, al lugar desde donde puede contemplarse lo absoluto, el paisaje eidético, la mente divina. Hegel había llegado, por fin, a Dios. Y había llegado por la continua senda de los conceptos, de la filosofía, no por los atajos místicos o los saltos estéticos, con los cuales sólo se vive la ficción del ascenso.

El camino de Hegel es el asalto a la fortaleza divina. Históricamente se lleva a cabo en el nombrado *período de Jena* (1801-1807). Antes queda, además de su estancia en el internado, el *período de Berna* (1793-1796) y el *período de Frankfurt* (1796-1800), en los cuales se gana la vida como preceptor mientras se forma en la cultura filosófica clásica y moderna. Si en estos dos períodos se prepara el asalto, los que siguen al de Jena, los de *Nüremberg* (1808-1816), de *Heidelberg* (1816-1817) y de *Berlín* (1818-1831), constituyen metafóricamente algo así como la ordenación del territorio conquistado para así hacer posible múltiples ascensos con la mayor tranquilidad y firmeza.

Dejemos la metáfora y mantengámonos en la histórico. Puede aceptarse, en líneas generales, que todo filósofo pertenece a un tiempo y que éste le fuerza a pensar los temas que le suministra. En el caso de Hegel, esto es además una vocación y una opción: Hegel no hizo otra cosa que pensar su tiempo y cuando comprendió que su tiempo es un resultado de la historia, pensó toda la historia para así poder pensar su tiempo.

Hegel vive durante la gran época de la literatura alemana (Lessing nace en 1729, Goethe en 1749, Schiller en 1759, Hölderlin y Beethoven en 1770). *Götz y Werther* y *Nathan* de Lessing son obras que leen los adolescentes alemanes, como *Don Carlos* de Schiller o *Ifigenia* de Goethe. La gran *Wilhelm Meiste* goethiana («novela de formación») aparece cuando tiene veintitantos años. Y vive la *reacción romántica*. La vive como contemporáneo, pero también la vive más estrechamente porque es obra de su generación, y porque es protagonizada por amigos íntimos: los hermanos Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Hölderlin. El mismo es protagonista: participa en ella.

Hegel vive la Revolución francesa, el Imperio napoleónico y la Restauración. Es necesario fijar bien estos hechos. Cuatro años después del estallido de la Revolución francesa ocurrían dos cosas importantes: Kant sacaba su *La Religión dentro de los límites de la sola razón* y en Francia se sustituía el cristianismo por el culto a la Razón. Era, pues, la *Razón* la que triunfaba en Kant y en Francia, la que se abría paso contra el oscurantismo y la superstición... y contra las normas y las instituciones viejas. Y Hegel acabó su *Fenomenología* la noche antes del triunfo de Napoleón en la batalla de Jena. Y allí, en Jena, acababa de ser hundido el Sacro Imperio Romano Germánico que había durado más de mil años.

Kostas Papaioannou⁴⁹ dirá que «el mundo de Hegel es el mundo de la crítica y de la revolución: crítica racionalista del orden establecido, crítica rousseauiana de la cultura, crítica kantiana del conocimiento, revolución industrial, revolución francesa, revolución romántica. Todas estas rupturas, aparecidas de manera simultánea, liberaban las fuerzas centrífugas que un siglo de disciplina clasista había logrado difícilmente sofocar...».⁵⁰ Es esa «bacanal de lo verdadero» de que Hegel habla en la *Fenomenología* «donde todos deben embriagarse y de donde nadie escapa sin ser aniquilado». Son las tempestades shakespearianas, la artillería napoleónica, los tambores beethovenianos.

No es extraño que algunos hayan visto en la filosofía de Hegel *una alternativa* al Imperio napoleónico: el «sistema» de Hegel es el triunfo de la unidad sobre el fraccionamiento, es la realización en la cabeza de lo que fracasaba en la práctica. Pues en el «sistema de Hegel» las partes aparecen integradas, mientras que en el imperio napoleónico las partes eran aniquiladas. Y otros han visto en su obra una

49. *Hegel*, París, Seghers, 1962.

50. *Ibid.*, p. 28.

alternativa al «torbellino» romántico. Si el romanticismo es, ante todo, una búsqueda ansiosa de «la unidad en el todo», de la superación de los fraccionamientos, de la unificación simpática con la naturaleza... todo ello es «resuelto» racionalmente por Hegel, en versión clara y simple.

La conciencia de la época hegeliana —al menos la conciencia alemana, muy teñida por la teología —es una conciencia desgarrada, una conciencia dominada por las contraposiciones: fe/saber, Dios/mundo, razón/historia, helenismo/cristianismo, individuo/comunidad, religión/razón, moralidad/acción, privado/público, sensibilidad/entendimiento... La filosofía de Kant había desembocado en las antinomias, en las contradicciones irresolubles. Y la Revolución francesa se enredaba igualmente en la contradicción: de la libertad nacía el terror, Napoleón extiende la sumisión en nombre del derecho de los pueblos a autogobernarse, lo universal se impone arruinando y aniquilando lo particular.

Hegel tratará de comprender esa realidad escindida. No simplemente de «negarla en la conciencia», sino de comprenderla. Verá en la «escisión» precisamente la *necesidad* de la filosofía. «La escisión está en el origen de la necesidad de la filosofía». Y si él comparte la admiración de la época por Grecia, su esfuerzo se orienta a la comprensión de la historia: hay que ver en la negación no una pérdida, sino un paso en el camino de la libertad.

Parte del elemento romántico de que «toda escisión es una alienación». La historia se le presentará como «historia de la alienación». Su «idealización» de Grecia le permitirá ver en ella la piedra de toque desde la cual estudiar las distintas formas de escisión, de alienación. Su proyecto quedará así definido: en Grecia se da la unidad; no hay alienación ni escisión. El cristianismo expresa el desgarró y la alienación. Notemos que éste es su marco de referencia. Un marco *compartido* por toda su época: es la conciencia de su época. Desde este marco reflexiona: lo que no quiere decir que no lo vaya modificando. Pero siempre expresa unos límites a su teoría.

El momento religioso alemán expresaba igualmente la presencia de contradicciones. En Alemania la religión seguía arraigada en las estructuras políticas y se oponía al progreso y a la liberalización política. En la conciencia de Hegel actuaba la contradicción interna entre la disciplina del *Stift* y la vida romántica, entre la enseñanza del internato y la realidad social sometida a fuerte cambio. Hegel verá en la tradición judeo-cristiana, ante todo, una *desvalorización de la Na-*

*tural*eza. Efectivamente, ésta pasa a ser criatura de Dios. Por lo tanto, se introduce y sanciona la oposición *Dios/Naturaleza*. Y, a través de ella, otras muchas escisiones: *alma/cuerpo*, *divino/humano*, *individuo/ciudad*...

La filosofía moderna no habría hecho otra cosa (después dirá que no podía hacer otra cosa) que multiplicar las escisiones, que reproducirlas. Así, espíritu/materia, fe/entendimiento, libertad/necesidad, ser/nada, concepto/ser, finito/infinito, razón/sensibilidad, pensamiento/realidad...

Escisiones por todas partes; escisiones y contradicciones irresolubles que dominan la realidad y que son la base de la *desdicha* («conciencia desgraciada») moderna. Pensar su tiempo exigía pensar esa realidad en la perspectiva de la libertad.

5.4.2. LA DEUDA CON EL PASADO: COMPRENDER LA ESCISIÓN

A la hora de pensar esa realidad influyó considerablemente su formación clásica. Rosenkranz,⁵¹ su biógrafo, nos dice que a los 16 años tradujo el tratado *Sobre lo sublime* de Longino. En el Stift, sin duda, recibió una importante formación clásica, pero su concepto se forjaría en la idealización del mundo helénico que llevaron a cabo los románticos. La *Ifigenia* de Goethe, el *Hyperion* de Hölderlin, las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller o *La educación de la humanidad* de Lessing han extendido una imagen de lo helénico como armonía, equilibrio, unidad, frente a las múltiples fragmentaciones de la realidad moderna. Grecia, el mundo helénico, era usado como canon; unos para poder criticar y lamentar la situación presente y otros, como Hegel, para poder comprenderla y dar una vía de esperanza.

Pero el enfoque del mundo griego lo hacía Hegel desde la religión. En los *Fragmentos* o apuntes de Tubinga ya aparece la oposición entre la gloriosa Grecia y la lastimosa cristiandad. Distingue tres tipos de religiosidad. Una religiosidad *privada*, conjunto de creencias que sirven de consuelo; una religiosidad *objetiva*, fundada en los dogmas; y una religiosidad *subjetiva*, como exigencia del espíritu humano para fundar sus ideales mediante la fe en un fundamento popular (*Volksreligion*) de hombres libres e integrados en la vida civil. Grecia

51. K. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, Berlín, Brucker und Humblot, 1844.

es vista como ejemplo de esa religiosidad, como realización de la moralidad kantiana. Es Sócrates frente a Jesús. Y cuando en 1795 escribe su *Vida de Jesús*, es un «Jesús» que, como dice Kaufmann,⁵² habla kantiano. Y en *La positividad de la religión cristiana* (1795) sigue encontrando en Kant la voz de la verdadera religiosidad y en Grecia el ejemplo de su posibilidad.

En Frankfurt, en una atmósfera de mayor romanticismo, se acentúa el rechazo de lo ilustrado, incluyendo lenta pero progresivamente a Kant. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, la *Moralität* kantiana ya se ve abstracta, excesivamente racional, siendo sustituida por la *Sittlichkeit* de los griegos.

Pero éstos son los temas. El «kantiano» y lo «helénico», como marcos teóricos desde donde se aborda el tema religioso. Lo «romántico» presiona: es el gran momento de Novalis, de Schlegel, de la revista *Athenäum*. Y las primeras fuentes de su reflexión se van consolidando: la característica de los pueblos no libres es la *escisión* entre divinidad y leyes por un lado y hombre por otro; la ética kantiana mantiene la *escisión* entre deber y naturaleza humana; la escisión domina a los pueblos infelices, imponiendo su «conciencia desgraciada»... No obstante, se va dibujando una alternativa al encontrar la dialéctica y poder pensar la escisión como necesaria para conseguir una unidad superior; es decir, se abre la perspectiva de la reconciliación. Esa perspectiva queda bien diseñada en el *Fragmento del sistema*, un breve escrito muy atractivo porque muestra cómo las piezas van encajando. En él se trazan unos principios generales: toda relación real pasa por la escisión hacia la reconciliación; la escisión es indispensable para que la reconciliación sea auténtica; toda reconciliación es atravesada por una nueva escisión; la fuerza del *intelecto* es la garantía del continuo surgir de escisiones (intelecto como fuerza *negativa*, enemiga de la vida e indispensable para ella); la *razón*, que es amor, opera continuamente la unificación.

Jena se había convertido en la puerta de entrada a la academia filosófica. Por allí pasaron, entre otros, K. Leonard Reinhold, Fichte, Schelling y ahora Hegel. En 1801 obtenía Hegel la *venia legendi* con la tesis *De orbitis planetarum*, texto de dudosa valía científica, pero donde Hegel configura su concepto de saber. Dirá que ciencia libre es saber necesario y circularmente estructurado y que ciencia absoluta es la ciencia libre que, además, puede *deducir* la realidad.

52. Véase KAUFMANN: *Hegel*, Madrid, Alianza.

Hegel llegó a Jena de la mano de Schelling; juntos publicarán el *Kritisches Journal der Philosophie*. En 1800 había publicado Schelling su *Sistema del idealismo trascendental*, distanciándose de Kant. Reinhold notó este cambio de ritmo y, fiel al maestro de Königsberg, contestó con su *Contribución a una panorámica más clara del estado de la filosofía al inicio del siglo XIX*, en donde acercaba a Schelling a Fichte y a éste a Kant. Hegel, que estaba dedicado al estudio de la filosofía moderna, intervino con su largo y denso texto sobre la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. El texto, de difícil lectura, fue la ocasión de Hegel para ir abriendo un espacio posible a su filosofía aún no expuesta. La filosofía, entiende Hegel, es una forma que se ha construido la razón con los materiales de una época y donde el espíritu se reconoce a sí mismo. Como obra de arte, es perfecta, autosuficiente, conteniendo en sí la totalidad. Además, toda filosofía representa una escisión específica y una restauración. La filosofía es necesidad de superar la escisión, de restaurar la armonía. La filosofía es, por tanto, obra de la razón que tiende a unificar los desgarros del entendimiento y de la vida. En definitiva, si la escisión es necesaria a la vida, si es su ley, entonces su congelación absoluta, su cosificación, es la muerte: la filosofía, esfuerzo por encontrar la reconciliación a fin de mantener el flujo de escisiones, es una lucha contra la muerte.

La muerte es un gran tema romántico. Novalis muere en 1801; Hölderlin se sumerge en la «noche de la locura» en 1806; Kleist se quita la vida en 1811... Hegel ha llamado a esta desesperación romántica «el punto nocturno de la contradicción». La desesperación viene de la escisión entre interior y exterior, de la imposibilidad de salir de sí, de realizar la idea en la sociedad. Ese encierro, ese aislamiento, esa conciencia de que «la verdadera vida estaba ausente», de que, como dice Hölderlin en el *Hyperion*, «la muerte eterna amenaza a la idea cuando la naturaleza no es capaz de proyectarla a la vida», se expresa en esas crisis de hipocondría, a las que Hegel no escapará y que después teorizará como necesario pasar por ella.

Es interesante su caracterización de «filosofía de la reflexión» como aquella filosofía que afirma que la posibilidad de captar las esencias de las cosas reside en nuestra propia subjetividad. Incluye en ella a Kant, Fichte, Jacobi (que pone en la base del conocimiento el sentimiento trascendental), Schleiermacher (que pone en la base del conocimiento la fe), etc. Es el «principio del Norte». Frente a esas filosofías, Schelling ha ido más allá, superando la oposición objetivi-

dad/subjetividad. Schelling expresa una posición superior de la razón.

Sus estudios de la filosofía moderna van siendo dirigidos a esa ordenación de las filosofías en los que cada una expresa un momento de la razón, con su forma de armonía y su escisión específica. Sus trabajos publicados en el *Kritische Journal* (*Relación del escepticismo con la filosofía*, contra Schulze; *Fe y saber*, donde vuelve a reflexionar sobre Krug, Schulze, Kant, Jacobi, etc.; *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural*) expresan ese forcejeo de Hegel por leer la filosofía moderna en esas coordenadas. Hegel, en estos momentos, aún sigue en la línea del aforismo que escribió en Frankfurt: «No puedes ser mejor que tu tiempo; en el mejor de los casos serás tu propio tiempo». Hegel aún no ha llegado a ese lugar fuera del tiempo desde donde se contempla lo absoluto.

La gran tarea de Hegel en estos años de estancia en Jena es la de la comprensión de la *escisión*. Ésta pasa a pensarse como *negación* encuadrada en un proceso de progreso. Así puede concebir que el desgarró, la escisión, no es producido por las religiones; éstas, como las filosofías, son esfuerzos de reconciliación, aunque en unos casos se consiga (Grecia) y en otros se sancione el desgarró bajo una falsa superación (cristianismo).

De este período de Jena son la *Lógica de Jena*, la *Filosofía de lo real* de Jena, ambas publicadas póstumamente⁵³ sobre sus apuntes de clases, y la *Fenomenología*, que cierra el período. Los apuntes de sus cursos de lógica, de metafísica, de filosofía de la naturaleza, de filosofía del espíritu, dejan ver cómo se va configurando en Hegel su sistema, cómo van apareciendo los conceptos, cómo las partes van encontrando su lugar, cómo los principios van ganando precisión y eficacia. De todas formas, faltaba un esfuerzo heroico, un salto positivo. Hegel se había mantenido en el nivel del profesor que analiza, compara, precisa, ordena...; le faltaba su despegue, su ascenso al lugar del filósofo. Ese salto se expresa por primera vez en la *Fenomenología*.

5.4.3. EL ASCENSO A LOS LUGARES DIVINOS

Para Kaufmann, si Hegel hubiera muerto antes de escribir la *Feno-*

53. Fueron publicadas en 1915 por H. Ehrenberg y H. Link.

menología no hubiera figurado en las páginas de la historia de la filosofía. Seguramente Kaufmann no tiene razón. De todos modos, lo que nos parece incuestionable es que todos esos escritos anteriores, aun siendo importantes en sí mismos y cara al irrenunciable objetivo del historiador de reconstruir la génesis de su objeto, no explican la *Fenomenología*. Podrán aportar luces para mostrar cómo importantes ideas y esquemas de la *Fenomenología* han tenido un origen, han ido confluyendo y madurando. Pero la necesidad de la *Fenomenología*, ese salto por el cual Hegel renuncia a ser discípulo y comienza a hablar con voz de Maestro, no puede reducirse a determinación de los textos anteriores.

Lo apretado del texto, la deficiente estructuración, que deja suponer una construcción sobre la marcha, las imprecisiones y oscuridades, han llevado a Kaufmann a poner como causa de ese salto una determinación externa: Hegel habría sentido la necesidad urgente de escribir *su* filosofía como condición exigida por la institución universitaria, como exigencias de curriculum. Así, Hegel había comenzado con urgencia una «introducción» que, al engrosar, se convertiría accidentalmente en texto.

Aun aceptando ciertos condicionamientos psicológicos e institucionales, lo importante para nosotros es que esa pretendida «introducción» se convirtió en obra, en una obra filosófica que determinará gran parte de la filosofía hasta nuestros días. Y es eso lo que nos parece inexplicable con argumentaciones genealógicas y sociológicas; ése es el salto a que nos referíamos. Un salto por el cual Hegel se instala en un nuevo lugar de contemplación y reflexión, en el cual se produce una intuición que permite ordenar y dar luz a todos esos productos de las reflexiones anteriores. A partir de ahora la voz de Hegel suena diferente. Una voz libre, que ha reducido a todas las demás voces a momentos *inferiores* y dirigidos a hacerla posible a ella misma, que ve en las demás simples ensayos dirigidos a su propia perfección, había de tener necesariamente tonalidades y acentos divinos. Pues sólo situándose en el lugar de Dios se pueden ver las contradicciones disolviéndose en la identidad, los opuestos reconciliándose, y el universo como un cosmos bello y viviente, como dice Hoym.⁵⁴ Hegel escogió —o, como dice Châtelet,⁵⁵ «la coyuntura teórica le destinó»— seguir filosofando de la única forma que podía filosofarse después de la revolución económica inglesa, de la revolución

54. R. HOYM: *Hegel und seine Zeit*, Berlín, Gaertner, 1857.

55. F. CHÂTELET: *Hegel*, París, Seuil, 1968.

política francesa, de la revolución científica newtoniana y de la revolución filosófica kantiana: *restaurando* la metafísica posible, es decir, reconociendo la revolución, reflexionando su necesidad, incluyendo a los malos para que haya buenos, escisión para que haya reconciliación, lucha para que haya amos... Pero ese lenguaje sólo es posible en Dios.

Podríamos leer la *Fenomenología* como una obra de ficción, como una ficción dramática con sus juegos de *flash-back*. Hegel aparecería como la más alta montaña a cuyo último peñasco ha ascendido el espíritu. Desde allí, desde Hegel, el espíritu puede asomarse a la *otra* vertiente, puede ver cara a cara a Dios, puede ver el paisaje eidético perfectamente ordenado que lo constituye. Sólo hay que abrir los ojos y contemplar; sólo hay que narrar lo que se ve para que esas esencias inmutables aparezcan en un orden de conceptos, en una *Lógica*. El espíritu desde Hegel ve a Dios. Hegel se ha instalado en el lugar de Dios.

Pero no parece ser el momento de mirar a Dios cara a cara. El espíritu en Hegel mira hacia atrás para contemplar el camino recorrido, el largo ascenso. Es *su* camino. El espíritu no puede reconocer error, sin-razón o ineficacia en el mismo. Todo él ha sido necesario. Cada tramo es necesario para el siguiente, es un paso más en ese ascenso en cuyo final se promete la visión de la totalidad.

Pues bien, esa mirada hacia atrás del filósofo que ya está en el final, esa retrovisión de la historia, de *su* historia, es la *Fenomenología*.⁵⁶ El relato de la aventura del espíritu hasta el saber absoluto..., pero contada por ese espíritu cuando ya posee el saber absoluto.

Hay cierta fascinación en ese relato autobiográfico del espíritu. Éste ve su historia, la ve repetirse en los pueblos, en los individuos, cada uno llevando la antorcha hasta donde puede, siguiendo el recorrido de esos pueblos privilegiados que hacen posible una nueva forma, un nuevo trayecto en ese despliegue del espíritu en el que éste ha de dejarse ver, ha de presentarse a sí mismo, en todos y cada uno de sus pliegues y rincones. Fascinante relato del espíritu en el que éste ve uno a uno todos los fenómenos en los que se ha manifestado, todas las figuras en las que se ha expresado, todas y cada una de las

56. La *Fenomenología* ha protagonizado la fase de «lectura existencialista» de Hegel en la postguerra. J. WAHL: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, Alcan, 1929, P. U. F., 1951; M. HEIDEGGER: «Hegel, Begriff der Erfahrung», en *Hozwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1950; A. KOJÈVE: *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.

piruetas en las que ha reflejado su ley, para, en y a través de ellos, conocerse a sí mismo, reconocerse no como lo otro de la cosa, sino como la vida de la cosa en su marcha hacia la libertad.

Bajo el relato ficción, no obstante, subyacen importantes problemas filosóficos. Es sabido que para los hombres del idealismo alemán ciencia equivale a sistema, es decir, a una construcción conceptual a partir de un principio único y enteramente deductivo. Y la ciencia es *absoluta* si, además de deducir las categorías, es capaz de deducir la realidad a partir de ellas. Hemos visto que el problema principal estaba en el *principio*. Aunque solía decirse que el principio era puesto en una intuición intelectual, lo cierto es que se ponía como «conjetura» y se legitimaba *a posteriori* por la capacidad de eficacia, por su potencia para construir ese sistema o ciencia absoluta. Por eso Hegel no criticó la intuición intelectual. Lo que criticó y puso de relieve fue la insuficiencia de los sistemas de Fichte y Schelling. Esa insuficiencia, sin entrar en precisiones, era fundamentalmente la misma: ninguno era capaz de deducir la negatividad, viéndose obligados ambos a una maniobra sospechosa. ¿Por qué el Yo fichteano tiene que inventarse un no-yo? Un Yo así, que necesita para conocerse y para su acción moral inventarse lo otro de sí, no es un buen principio. Y si como principio se pone lo *Absoluto* de Schelling, tampoco se entiende de dónde surge la necesidad de la negación. Como ha puesto de relieve R. Valls,⁵⁷ la crítica de Hegel a Fichte y Schelling confluye en una tesis común: «deben concebir lo primero como negativo». O se pone la negación en el origen, o no hay forma de deducirla. Pero eso, que ha sido resultado del análisis de las filosofías de Fichte y Schelling, podría haber sido «deducido» del principio de no contradicción. Curiosamente Hegel, el de la lógica dialéctica, quien mejor marcó los límites del intelecto y su lógica abstracta, parece iniciar su sistema sobre una consecuencia del principio de no contradicción: lo opuesto de algo no puede ser deducido de ese algo a no ser que se encuentre ya en ello. La negación hay que ponerla —o suponerla— en el principio. En rigor, para que el sistema sea deductivo, *todo* tiene que estar ya en el principio, aunque no de forma indiferenciada. La deducción no es un proceso de creación, sino de diferenciación, de iluminación de las diferencias ocultas.

Si la cima de la montaña, aquel punto desde donde se puede contemplar lo absoluto, es la posición inicial, donde el filósofo debe si-

57. R. VALLS: «Hegel», en *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1982. Véase también su *Del yo al nosotros*, Barcelona, Laia, 1971.

tuarse para poder decir el orden de los conceptos, la *Fenomenología* o relato de ese ascenso permitirá conocer todo lo que ha llevado a dicha posición, todo lo que está *contenido* en ella. La *Fenomenología* nos dirá todo lo que está en el origen, es una deducción del origen, una «conducción de la conciencia hasta el punto de vista absoluto».

Conviene insistir, para no perder el espacio hegeliano, que no se trata de una flexible descripción imaginaria o ejemplar del camino del espíritu hacia la luz, como tendían a entender los ilustrados. La *Fenomenología* es un relato acotado, una novela histórica del alma. La voz que narra está en el final y describe el camino seguido, un camino fijo, invariable, con tramos contados. La aventura del espíritu es una historia ordenada, con fases y ritmos trazados. Es una historia lógica, donde el espíritu se contempla en las etapas que ha recorrido, en las sucesivas maneras de ver, en las fijas y ordenadas «figuras de la conciencia», y donde hay un final posible, aunque no todos lleguen a él: esa posición que permite contemplar lo absoluto, que hace que el hombre se identifique con Dios, o mejor, que el filósofo encarne la voz de Dios, el punto de vista absoluto.

Además, esa mirada hacia atrás de quien ya está en el lugar final del recorrido no es arbitraria; al contrario, parece el último ejercicio del espíritu antes de mirar al otro lado, el ejercicio de la *conciencia*, de la *autoconciencia* y de la *razón*. Ahora, llegado al final, se inicia la reflexión sobre esa larga marcha. Es la conciencia filosófica, que lee los fenómenos ordenándolos según la necesidad. Pues el efecto inmediato de una conciencia que avanza negándose, escindiéndose, haciendo inmensos esfuerzos por una reconciliación que, una vez lograda, en ese mismo momento de la conquista ya lleva la escisión marcada en la aparente simplicidad, es una sensación de desgracia, de constante pérdida, de insatisfacción (hay que pasar por el escepticismo y por la desesperación, dirá Hegel). Una vez se ha alcanzado el final, cuando la conciencia filosófica relea la aventura, todo pasa a tener un nuevo significado. Desde el éxito final, sea o no fingido, lo que parecía tragedia se disuelve en drama.

El espíritu volteriano sonreiría y seguiría pensando que era demasiado precio el pagado en sangre, dolor, injusticia, opresión... por una victoria tan ficticia y efímera. Pero es que Voltaire era un ilustrado, es decir, no creía que el hombre pudiera llegar a Dios. Por eso le desagradaba el clero, que pasaba por ser guías del cielo.

Hegel, en cambio, ofrece una consolación: esa horrible historia es más horrible porque parece injustificable; cuando se justifica, cuando incluso la esclavitud es un paso en la conquista de la libertad, todo se ve con mejores ojos. La voz de la conciencia filosófica es comprensión de la necesidad, cosa siempre consoladora, pues, como decía Spinoza, la ficción de la libertad desenfrena las pasiones; la consolación se completa con la promesa de un final feliz: la libertad, es decir, la comunidad de los hombres libres. La historia ha valido la pena. Más aún: la historia garantiza que Dios existe, que hay un orden en el mundo. Cuando se mire al otro lado, no habrá sorpresas: se encontrará el ordenado paisaje eidético divino.

La descripción fenomenológica comienza con esa conciencia que ve el objeto, el mundo, como realidad *per se* que ella siente pasivamente (momento de la certeza sensible). Pero de la simple presencia del mundo en la conciencia, se pasa al momento de la *percepción*, en que la conciencia capta las cualidades positivas de los objetos sensibles, de modo que éstos son algo concreto, algo con contenido. Si la sensación es la mera presencia del mundo en la conciencia, la percepción es la presencia en ella de objetos concretos, cada uno con sus cualidades positivas. Pero la percepción de lo concreto lleva a la conciencia a ver las cosas según sus diferencias o determinaciones, según lo que es y no es. El momento tercero, el del *entendimiento*, es esa conciencia que actúa simultáneamente con la identidad y la diferencia. El análisis es una operación de diferenciación desde la unidad; la definición es acotación de la especificidad, tarea de diferenciación.

En esos tres momentos la conciencia mira hacia fuera, hacia el mundo cuya objetividad y trascendencia acepta de modo inmediato (*conciencia inmediata*). Pero esa conciencia encuentra que el mundo que cree *en sí* tiene un interior, algo que no se deja reducir al fenómeno ni captar a su través. La ley no se da empíricamente a la conciencia. Cuando la conciencia deja de imaginar la ley escrita en el ser en-sí del mundo y pasa a buscarla en sí misma, en esas formas *a priori* (kantianas) que hacen posible toda experiencia, comienza el tránsito de la *conciencia inmediata* a la *autoconciencia* o *conciencia de sí*. Ahora la conciencia está vuelta sobre sí misma. Ve como su objeto la ley del mundo, es decir, lo que ella misma pone en la construcción del mundo representado, experimentado. El mundo deja de ser visto como *en-sí* y pasa a serlo como *para-mí*.

Antes la conciencia creía espontáneamente en el mundo *en sí*;

ahora cree sólo en sí misma, es sólo conciencia de sí. Del realismo ingenuo se ha pasado a un idealismo solipsista. La conciencia, contemplándose como *yo* (trascendental) que pone la ley en el mundo, que produce el único mundo al que tenemos acceso, el mundo *para mí*, el mundo como representación de la conciencia, se entrega a la pasión narcisista.

Ahora bien, la conciencia no podrá aniquilar el mundo. Aunque lo considera *para-ella*, el mundo da síntomas de resistirse a ser simple representación, se rebela, desafía a la conciencia, manifiesta que es algo más que representación. Es el momento de la lucha de la conciencia por dominar el mundo. Gómez Pin dice a este respecto: «Cuando fracasa en esta tentativa se conformará con menos, a saber, sólo con el dominio de la idea del mundo».⁵⁸ Ahora no cuenta la actividad de la conciencia; cuenta la fuerza del deseo. La famosa dialéctica del amo y el siervo ilustra este momento. La resistencia del mundo a la que hemos aludido genera la diversidad en las conciencias (pluralidad de conciencias de sí) y la lucha de éstas por imponerse, por sobrevivir. Para dominar al mundo hay que dominar a las otras conciencias: lucha por el reconocimiento, lucha a muerte.

El *estoicismo* (aceptación de la escisión, de la dualidad entre el mundo y la conciencia) y el *escepticismo* (abandono de la lucha por dominar al mundo poniendo su en-sí como ficción de la propia conciencia), son figuras sucesivas de esa tensión. La *conciencia infeliz* es otra figura, otro momento en el que la conciencia vive la paradoja, el terrible drama de la conciencia de su propia contradicción, sabiéndose oscilante entre una huida idealista que le permite captar la certeza de sí y una entrega realista en la que se reconoce parte y determinación en un mundo que la domina.

Pero la conciencia escapa incluso de su figura de conciencia infeliz. Y la huida lleva al nivel de la *razón*, unidad del conocimiento y de la cosa, de la conciencia y de la autoconciencia, de lo objetivo y lo subjetivo. Así se llega a la recta final, aunque la razón tiene también que recorrer su propia aventura hasta llegar a la forma de razón absoluta. La razón expresa ese momento de la aventura de la conciencia en el que ésta toma por contenido las esencias objetivas de las cosas tal y como son en sí mismas y para ellas mismas, esencias que no son vistas como lo otro del sujeto, como algo

58. Véase V. GÓMEZ PIN: *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983, p. 96.

que le adviene, sino como algo engendrado por el mismo sujeto, que ahora no es distinto de la sustancia. Esa unidad en lo absoluto de la objetividad y la subjetividad expresa la llegada a la conciencia al final de su trayecto purificados: a la razón especulativa o absoluta. Tras esa ascesis ya es igual al entendimiento divino, *es* el entendimiento divino, por lo cual sólo tiene que *contemplar* el paisaje eidético de la otra ladera.

En fin, ése era el salto de que hablábamos más arriba: Hegel ha puesto en el origen un solo principio que incluye la negatividad, que incluye todo lo que ha de salir por deducción de él. Y, así, «esta concepción le permite entender a lo absoluto como vida y como movimiento circular que pone las diferencias y los supera». Tenemos ahí los tres momentos de la dialéctica específicamente hegeliana (simplicidad o identidad escisión o contraposición, reconciliación o articulación). Un movimiento que es tanto interpretación de la trinidad cristiana, de la creación, encarnación y redención, como el movimiento de la historia del género humano que se escinde hasta la guerra de todos contra todos para avanzar desde ahí hacia la reconciliación universal por el reconocimiento mutuo de la libertad de todos.⁵⁹ No es extraño que, como el mismo Valls señala en otra parte,⁶⁰ la ortodoxia no pudiera tolerar poner en lo absoluto, en Dios, la negatividad; como tampoco toleró la pasión de metafísica de siempre esa nueva metafísica que, al hacer de la sustancia sujeto y del ser devenir, diluye la realidad en un perpetuo flujo donde no es más real el ser que la nada, la identidad que la escisión, la unidad que la diferencia.

En definitiva, en el momento en que el pensamiento logra su máxima libertad, poniendo a sí misma como sujeto y sustancia, como orden y ley, rechazando toda subordinación y todo límite, consiguiendo que su agitación, su historia, sea la historia del mundo..., en ese momento surgen las otras voces, las voces de siempre que se legitiman a sí mismas en nombre de una objetividad que suponen y dicen perseguir, en nombre de un método, unos criterios de verificación, una racionalidad formal, y que critican el *exceso* de Hegel. No han reconocido la diferencia: esas voces son, como máximo, la filosofía, y como dice V. Gómez Pin, «equivocado o no, el hegelianismo es algo más que una filosofía. La Filosofía es la tendencia al absoluto, *promesa* de plenitud; el hegelianismo es afirmación

59. R. VALLS: «Hegel», en *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1982.

60. R. VALLS: *La Dialéctica*, Barcelona, Montesinos, 1981.

de que el absoluto está presente y la plenitud al alcance de la mano. Pues la *Ciencia de la Lógica* no es "la ciencia de Dios" en el sentido de una ciencia que versa sobre Dios, sino en el sentido de ciencia que Dios posee y en cuya posesión se agota». ⁶¹ Equivocado o no, ¿qué importa? Desde Hume sabemos que es la ciencia la que se mide por sus errores, mientras que la filosofía se valora por su belleza.

5.4.4. EL PAISAJE EIDÉTICO

Los apuntes de los cursos que Hegel impartió en Jena de 1801 a 1804, publicados póstumamente, constituyen un anticipo de su sistema. Efectivamente, en esos textos (*Lógica de Jena* y *Filosofía de lo real de Jena*) está el diseño general antes de que la Fenomenología se publicara. De todas formas, sólo una lectura de estos textos a la luz de las grandes obras de la madurez hegeliana permite —apoyado en el hecho de su fragmentación— diluir las diferencias respecto al sistema hegeliano. Ni siquiera la *Propedéutica filosófica*, esbozo del sistema, escrito en Nuremberg y, como la *Lógica de Jena*, no destinado a la publicación, puede considerarse un resumen; a pesar de la semejanza formal, la *idea* aún no está madura. De alguna manera, para acabar de organizar el sistema era necesario girar la vista, apartarla del recorrido fenomenológico y atreverse a mirar hacia la otra vertiente. Se estaba ya en el lugar desde donde Dios mira, pero faltaba mirar en su dirección, con sus ojos, que sólo ven *sub specie aeternitate*. La estancia de Nuremberg (1807-1816), tras abandonar Jena, fue la ocasión. Entre 1812 y 1816 sale la *Ciencia de la lógica*. La *conciencia*, la *autoconciencia* y la *razón*, los tres grados del conocer, se corresponden con sus respectivas estructuras mentales: *ser*, *esencia*, *concepto*. La *Ciencia de la lógica* es el estudio de las categorías del pensar, de sus relaciones y de su orden. Pero Hegel dejará bien claro que «fuera de las categorías no hay mundo», como dice Gómez Pin. La *lógica* es, pues, el discurso divino: su orden es el orden del mundo.

La *Fenomenología* había llegado a la identidad entre lo racional y lo real: ese *ser indistinto* será el punto de partida de la *lógica*. *Ser*, *nada*, *devenir*; *cantidad*, *cualidad*, *medida*; *esencia*, *fenómeno*,

61. Véase V. GÓMEZ PIN: *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983, p. 14.

realidad; concepto, objeto, idea... las tríadas se van sucediendo en una reflexión más fría, menos apasionante que la Fenomenología, pero más majestuosa e impresionante. Todas las figuras de conciencia, todas las formas del espíritu, aparecen ahora «representadas» por su esencia, por su idea. Para Hegel, los conceptos se mueven, de la simplicidad inicial pasan a la diferencia, para recuperarse y volver a escindirse. La lógica es la vida de los conceptos, cuyo movimiento global tiende a la máxima diferenciación, a la mayor riqueza de determinaciones.

No nos es posible ni siquiera aproximarnos a los contenidos concretos. En cambio, queremos insistir en la conciencia filosófica con la cual está escrita esta obra. Quizá por primera vez en la historia del pensamiento se sabe voz de Dios, se reconoce creador del ser y de la vida, de la identidad y de la contradicción, de la unidad y de la diferencia. Por primera vez el pensamiento se sabe instalado en el origen y en el final: en el origen, es decir, en el instante en que aparece la idea en Dios; y en el final, es decir, cuando la idea, recorrida su aventura fenoménica, regresa a sí misma para reconocerse divina. Por primera vez, en fin, el filósofo dejó de buscar a Dios para ponerse en su lugar.

La lógica había de ser, según Hegel, la «representación de Dios», antes de la creación, en su eterna calma; la lógica era el sistema de la razón pura, las formas puras que hacen ser todo lo que es. En el largo relato fenomenológico se había puesto de relieve que el mundo se desvanece en cuanto intentamos eliminar los conceptos y categorías en que nos lo representamos. Sin conceptos no podemos representarnos las sensaciones y sin categorías no podemos representarnos los conceptos.

Pues bien, la lógica debería ser el sistema de esas *categorías*, de esas determinaciones más abstractas y universales que aparecen en los conceptos y ponen su orden. Pero si son las que hacen posible el *ser* de las cosas, debieron existir antes de que éstas devinieran tales. Antes de ponerse en marcha la *creación*, esas categorías permanecían en su «reino de sombras». Ese momento del espíritu, como estructura de ideas en perfecta calma, sólo carece del conocimiento de sí. Para conocerse a sí mismo, para conocer lo que está en él *en sí* y no es *para sí*, se lanza a esa dramática aventura de escisiones y reconciliaciones, de alienaciones y recuperaciones, cuyo fenómeno o manifestación es la historia del mundo. En esta aventura, en esa historia (en *la* historia), el espíritu despliega la infinita

riqueza sumergida, implicada en sus sistemas de categorías y va conociéndose a sí mismo a través de esas fases descritas en la *Fenomenología*. Al final, el espíritu ha llegado a ver todo su ser y a conocerlo como suyo: se siente absoluto, principio y fin. Sólo falta conocer su esencia, aquella topografía de ideas existentes antes de la aventura histórica y para cuyo conocimiento se inició esa dialéctica dirigida a la posesión de sí mismo. Esa esencia del espíritu, que no es otra cosa que el orden de esas categorías abstractas y universales que constituyen la condición de posibilidad del mundo, es lo que persigue describir la *Ciencia de la lógica*. «La lógica constituye, hegelianamente hablando, el momento en que la divinidad se aprehende en su esencia eterna y, en términos platónicos, el momento en que, acudiendo a la cima de la contemplación, el *Filósofo* deja de ser tal para venir a ser *Sofos*.»⁶²

Todo quedaba, pues, en una excitante aventura del espíritu en la que éste, desde su eterno *en-sí*, emprende el camino de la alienación (se aliena en *naturaleza* y en *espíritu finito*) para, al final, recuperar y reconocerse como *en sí y para sí*. *Lógica* o sistema de las esencias, *filosofía de la naturaleza* y *filosofía del espíritu* como camino de la dialéctica, de lo absoluto, constituirán la matriz del sistema.

El sistema quedaba así definido. Sólo faltaba desarrollarlo. En 1816 abandona Nuremberg, al ser llamado a Heidelberg para ocupar la cátedra de filosofía. Pronto comenzó a trabajar en la que sería llamada «Biblia del hegelianismo», la *Enciclopedia de la ciencia filosófica en compendio*. De ella, como ocurriría con la *Ciencia de la lógica*, publicaría varias versiones, algunas muy corregidas y ampliadas, como la de 1830 en Berlín.

La *Enciclopedia* constituye una magnífica exposición del pensamiento maduro de Hegel. Pues conviene recordar que, para Hegel, la filosofía es *sistema* y la *Enciclopedia* es, aunque en resumen, el sistema completo. *Lógica*, *filosofía de la naturaleza* y *filosofía del espíritu* constituyen las tres grandes ramas, siguiendo la división wolffiana de las ciencias. La *Lógica* es un resumen de su *Ciencia de la lógica*. La *Filosofía de la naturaleza* es la parte más débil del sistema; Hegel la cuidó sensiblemente menos que las otras. La parte de la *filosofía del espíritu* es brillante y la que parece prestarse mejor al ritmo triádico: espíritu subjetivo (psicología racional), es-

62. V. GÓMEZ PIN: *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983, p. 90.

píritu objetivo (derecho, moralidad, eticidad, que a su vez contiene la familia, sociedad civil, Estado), espíritu absoluto (arte, religión, filosofía).

De todas formas, el sistema hegeliano se cumple en otro nivel de mayor desarrollo que el esbozo de la *Enciclopedia*, aunque menos ordenado. Textos como la *Filosofía del derecho* (1821) o como los sacados de sus notas y apuntes de sus clases berlinesas (*Lecciones sobre historia de la filosofía*, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, *Lecciones de estética*, *Lecciones de filosofía de la religión*), constituyen desarrollos de la parte del sistema correspondiente al espíritu objetivo. Respondiendo a su tesis de la *vida* de los conceptos, Hegel no dejó de desarrollar y corregir sus obras hasta su muerte.⁶³

63. Una selección bibliográfica con criterios de asequibilidad se encuentra en R. VALLS: «Hegel», *Filósofos y filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1982. Un repertorio fundamental es el preparado por KURT STEINHAUER: *Hegel Bibliography*, Munich, K. G. Saur Verlag, 1980.

6. LA LARGA LUCHA POR POSEER A MARX

6.1. El lugar filosófico del marxismo

El marxismo, con la filosofía neopositivista y analítica, la fenomenología y el psicoanálisis, constituye la tetraarquía de «paradigmas» que, arrancando del XIX, se han repartido la hegemonía del siglo XX. Un reparto competido, con constantes enfrentamientos, pero sin que faltaran intentos conciliadores, «alternativas puentes», sea entre marxismo y psicoanálisis, neopositivismo y marxismo, fenomenología y marxismo, etc.

Es curioso que estos cuatro grandes modelos de inteligibilidad hayan coincidido en presentarse cada uno a sí mismo como *ciencia*, sea pretendiendo una filosofía como ciencia estricta (fenomenología), sea despreciando toda filosofía que no se reduzca a simple lógica de la ciencia o análisis descriptivo del lenguaje (neopositivismo y corriente analítica), sea presentándose como un discurso científico que incluye en su campo la filosofía, es decir, un discurso que no es filosofía, sino que dice lo que la filosofía es («racionalización» en el psicoanálisis, «ideología» en el marxismo). Por ello son indispensables algunas reflexiones sobre si el marxismo es o contiene una filosofía. Tal tarea es más imprescindible en cuanto que una buena parte de la reflexión filosófica convencional —a la única que podemos dar entrada en este trabajo— a lo largo de la historia del marxismo se ha producido precisamente en el debate sobre si hay una filosofía marxista.

Ligado con este tema surge otro verdaderamente importante: el del *engelsianismo*. Como hemos señalado reiteradamente, la histo-

ria del marxismo parece la historia de las luchas por apropiarse de Marx, por hacer la *lectura* adecuada de su obra, por conseguir la verdadera interpretación. Esto no es exclusivo del marxismo; encontramos equivalencias en cualquiera de esas grandes filosofías que han protagonizado la historia. Ahora bien, en esa forma de producción teórica concentrada en el debate sobre los textos y las intenciones de Marx, los temas filosóficos han surgido habitualmente ligados al problema engelsiano. Para unos, defensores de una filosofía marxista de la praxis, cuyos argumentos son sacados del joven Marx, Engels parece el monstruo que ignoró esta auténtica filosofía marxista para diseñar otra, el materialismo dialéctico, contagiado de naturalismo y de mecanicismo, basada en una dialéctica mal aprendida de Hegel y extendida vergonzantemente a la naturaleza. Para otros, para quienes el joven Marx, feuerbachiano y hegeliano, humanista y simplemente demócrata radical, no es aún el Marx autorizado, el Marx que acaba con la presencia y contagio de la ideología en la economía, en la historia, en las ciencias sociales en general, para instaurar, tras una ruptura teórica, una *ciencia...*, ese Marx nada tiene que ver con la filosofía engelsiana; al contrario, ese Marx es el superador de la filosofía. Por tanto, el tema de la filosofía marxista lleva inexorablemente a Engels: el lugar que éste ocupa en la producción del corpus marxista y, en general, el estatus de las obras filosóficas —la mayoría salidas de la mano de Engels— en el mismo, constituye, pues, otro centro de reflexión que ha originado abundante producción filosófica.

Los dos temas, el estatus de la filosofía *marxista* o *en el marxismo* y el estatus del engelsianismo en el marxismo se han dado históricamente ligados de forma indisoluble, sea porque se considere a Engels un positivista estrecho que sustituye la rica filosofía humanista jovenmarxiana por el cientismo, sea porque se vea en él al ingenuo y tosco materialista que no supo reconocer que con Marx la filosofía quedaba superada, por lo cual añadió un postizo filosófico, el *materialismo dialéctico*, a un discurso científico. En todos los casos la puesta en relación de Marx con Engels suele centrarse sobre el tema de la filosofía en uno y en otro. Esto es así al menos en el campo filosófico; pero, en rigor, ha sido casi exclusivamente en este campo donde se ha problematizado la identidad entre marxismo y engelsianismo.

Como los contenidos clásicos de la filosofía marxista los hemos

recorrido en otro lugar;¹ como también hemos abordado el análisis de los textos filosóficos del joven Marx en otra ocasión;² como un recorrido histórico pormenorizado de los autores desbordaría nuestros límites,³ por éstas y otras razones hemos optado por orientar esta sección hacia una comprensión global del panorama histórico del marxismo centrado en este doble tema: el estatus de la filosofía en el marxismo y la relación marxismo y engelsianismo. Creemos que tal enfoque —que hemos expuesto ampliamente en nuestro *Engels contra Marx*⁴ y que aquí sólo resumiremos— deja ver los problemas filosóficos que se planteaban los marxistas, lo cual puede servir a nuestro objetivo de *introducir* el tema. No obstante, y puesto que el marxismo, incluso sus reflexiones más convencionalmente filosóficas, se ha desarrollado siempre con un pie en el movimiento obrero, es decir, en la lucha política, comenzaremos por ofrecer una panorámica de su desarrollo desde la unidad (en el XIX) a la dispersión (en nuestra década).

6.2. ¿Hay una filosofía marxista?

Marx y Engels han insistido en que la constitución de la ciencia de la historia ponía fin a la filosofía de la historia, de la misma manera que la instauración de las ciencias de la naturaleza era el principio del fin de las filosofías de la naturaleza. Una vez se ha expuesto la realidad, la filosofía deja de tener un ámbito donde existir de manera autónoma.⁵ Toda *La ideología alemana* fue vivida por sus autores como un ajuste de cuentas con su conciencia; en la actualidad, los estudiosos del marxismo aceptan de forma general que en ese texto se produce un importante giro, una «ruptura epistemológica», la apertura de un nuevo continente científico, la apari-

1. J. M. BERMUDO: *La filosofía marxista*, Barcelona, Madrágora, 1976.

2. J. M. BERMUDO: *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975.

3. Puede encontrarse un estudio más detallado de autores como Gramsci, Korsch, Lukács, Althusser, Bujarín, Lefebvre, Garaudy, en nuestro *De Gramsci a Althusser*, Barcelona, Horsori, 1979.

4. Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981.

5. K. MARX-F. ENGELS: *Études Philosophiques, L'Idéologie allemande*, París, Éd. Sociales, 1974, p. 21.

ción de un discurso que no sólo no es ya filosófico, o solamente filosófico, sino que se pone a sí mismo como superación de la filosofía (de la conciencia anterior).

En *La ideología alemana* aparece una concepción del mundo materialista y dialéctica, expuesta como ruptura y alternativa a las formas de conciencia jovenhegeliana, en la cual se encuadraban Marx y Engels hasta ese momento. Pero esa concepción del mundo no se pone a sí misma como *filosofía*, sino como ciencia que pone fin a la posibilidad misma de la filosofía. El materialismo histórico, la *ciencia*, pone fin a la filosofía en el dominio de la historia.⁶ Una lectura literal de *La ideología alemana* no permite ninguna concesión: se anuncia el fin de la filosofía, su muerte a manos de la ciencia, con acentos semejantes a los usados por el positivismo comtiano para anunciar la sustitución del «espíritu metafísico» por el «espíritu positivo».

Posteriormente, y especialmente Engels, flexibilizarán su posición. Hablarán de «toda filosofía en el sentido dado hasta ahora a esa palabra»; hablarán de que la filosofía es a la vez *superada* y *conservada*, «superada en su forma y conservada en su contenido real».⁷

La posición de Marx y Engels en *La ideología alemana* es importante para este tema que nos ocupa, pero también para la concepción y estudio del marxismo en general. Es una obra de ruptura, de «autocrítica», en la que la *negación* debe ser radicalizada desde el optimismo de creerse al fin en el lugar de la verdad. En el texto no aparece vacilación alguna. Nunca la *dialéctica* presente en el discurso fue menos «dialéctica», más hegeliana en su forma, menos marxista. Efectivamente, si la dialéctica hegeliana está subordinada a no poder ser otra cosa que proceso *teleológico* entre un origen y un final sustancialmente coincidentes, de modo que sólo hay revelación y no creación, de modo que el camino está trazado, la dialéctica marxista apuntaría a romper con el teleologismo, introduciendo la aniquilación y la creación en su ritmo. Ciertamente, ni Marx ni Engels lograron romper con el hechizo hegeliano, tanto más cuanto que en su compromiso político parecía necesario y eficaz poder ofrecer los tiempos y fases de la revolución, las formas de la meta de llegada, el precio y el valor del recorrido. No obstan-

6. K. MARX-F. ENGELS: *Études Philosophiques, L'Idéologie allemande*, París, Éd. Sociales, 1974, p. 83.

7. F. ENGELS: *Anti-Dühring*, París, Éd. Sociales, 1972, p. 167.

te, al renunciar a la «totalidad simple»,⁸ al ver el proceso como desarrollo de infinitas contraposiciones, cuyas relaciones y sobre-determinaciones habían configurado un proceso complejo, imposible de determinar *a priori* su dirección, abrían la puerta a una *dialéctica* de la libertad. Nada en realidad estaba determinado; el trayecto y la meta estaban por decidir, al igual que la forma de uno y otra, de la estrategia y del modelo de sociedad alternativa.

Lenin, con menos talento filosófico pero con gran intuición analítica, creyó captar este «mensaje» en los textos de Marx, por debajo de una exposición ambigua. En efecto, la tendencia de Marx a ver la marcha hacia el socialismo como un proceso cuyas «figuras» —los *modos de producción*— podían ser inventariados y ordenados lógicamente parecía la pesada herencia de la filosofía hegeliana; Lenin dejó la contradicción sin destino fijo y, sobre todo, sin recorrido establecido. Todo estaba por decir. El *derrumbe* esperado por los ingenuos catastrofistas no llegaría; el capitalismo nunca llega a un callejón sin salida; es la *lucha* y no las leyes de la dialéctica histórica la que puede orientar y hacer avanzar la misma hacia el socialismo.

Esta especificidad de la dialéctica marxista, no obstante, ha sido un lugar de frecuentes conflictos y escisiones. Cuando el marxismo, avanzado ya el siglo XX, va perfilando esa dialéctica marxista, liberada de la tendencia a la linealidad finalista, parece enfrentarse a la necesidad de elegir entre dos opciones. Primero: desde la asunción de la indefinición radical del camino y del camino final, apostar por una constante agudización de las contradicciones como única opción revolucionaria, esgrimir la bandera de la *negación*, de la muerte de lo viejo a manos de lo nuevo, depositando las esperanzas en que el proceso camina hacia el bien o poniendo en la *acción* sin sentido el único sentido de la vida. Segundo: con el mismo presupuesto, construirse un modelo a conseguir, un programa para realizarlo, una estrategia..., es decir, recurrir a una racionalidad tecnológica que partiendo del análisis concreto de la realidad concreta y puestos los objetivos, permita maximizar la eficacia de los medios. El marxismo aparece en esta opción como una ciencia que permite el análisis de las tendencias y leyes de la realidad, como un instrumento con el cual guiar la acción.

8. ALTHUSSER: *Pour Marx*, París, Maspero, 1965. Edición castellana: *La Revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967. Véase en particular el ensayo «Sobre la dialéctica materialista» (ed. Siglo XXI, pp. 132 y ss.).

Éstas son dos opciones abstractas. No obstante, razones prácticas y condicionamientos teóricos han determinado que en toda la historia del marxismo esté presente en su dialéctica una cierta carga de ese componente finalista. En el caso de Marx en *La ideología alemana* tal presencia es dominante.

Volviendo al tema, decíamos que en *La ideología alemana* se condenaba sin apelación a la filosofía: «No solamente en las respuestas, sino incluso en las preguntas se daba ya la mistificación».⁹ La filosofía es puesta como *ideología*, que en aquel contexto quería decir *falsa conciencia, conciencia invertida, mistificación de la realidad*. El marxismo no quiere ser la «filosofía verdadera», como la química no pretendía ser la «alquimia verdadera» o la astronomía la «astrología verdadera». *La ideología alemana* redacta el acta de defunción de la filosofía. «La filosofía es al estudio del mundo real lo que el onanismo al amor sexual...».¹⁰

Para comprender esta actitud, además de la indudable presión del positivismo a mediados del XIX, con el hundimiento del hegelianismo, conviene tener presente que, con Hegel, la filosofía se había convertido en una descripción de la *vida del espíritu*, es decir, fundamentalmente en ciencia de la historia (aunque la *vida del espíritu* incluyera una filosofía de la naturaleza). El materialismo histórico o concepción materialista y dialéctica de la historia que diseña Marx en *La ideología alemana* se presenta a sí mismo como el triunfo del *espíritu positivo* sobre el metafísico en el dominio de la historia. La filosofía no tiene ya razón de ser. La filosofía ha servido, y mucho, especialmente con Hegel que la lleva a su culminación, para llevar al espíritu al umbral de la ciencia; pero, una vez ésta comienza a caminar, no hay lugar para la filosofía. El fin de la filosofía es el fin de la historia, de la filosofía hegeliana, de la filosofía.

Marx siempre se refiere al fin de la filosofía en este sentido: fin de la descripción filosófica del proceso histórico. Y lo hace siempre con radicalismo, lo cual no impide su reconocimiento a Hegel, declarándose abiertamente discípulo suyo, reconociéndole el mérito de haber sido «el primero en exponer las formas generales del movimiento de manera global y consciente. En él (la dialéctica) está

9. K. MARX-F. ENGELS: *Études Philosophiques, L'Idéologie allemande*, París, Éd. Sociales, 1974, p. 11.

10. *Ibid.*, pp. 233-237.

sobre la cabeza. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística.¹¹

El reconocimiento de esta herencia no debilita la radical negación. El marxismo se presenta a sí mismo como ciencia y firma el acta de defunción de la filosofía, aunque reconozca méritos en el difunto. Pero, insistimos, Marx piensa en la filosofía hegeliana como *la* filosofía, es decir, ve el campo del discurso filosófico con los límites puestos por la filosofía hegeliana, que es con la que dialoga. Un simple repaso a los textos «filosóficos» del joven Marx pone de relieve que no hay un solo tema tratado por él que no constituya parte de la herencia hegeliana, al tiempo que muestra la *ausencia* de problemáticas tradicionalmente consideradas como filosóficas y aún vigentes en su época, como las cuestiones epistemológicas, lógicas, lingüísticas, etc.

Con este planteamiento puede comprenderse mejor las tesis de Engels, años después, sobre el fin de la filosofía, que parecen una flexibilización —sino una marcha atrás— respecto a las posiciones expuestas en *La ideología alemana*. Efectivamente, son conocidas las citas de Engels del *Anti-Düring*: «De toda antigua filosofía, no quedará en estado independiente más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica»;¹² del *Ludwig Feuerbach*: «No queda desde entonces a la filosofía, privada de la naturaleza y de la historia, más que el dominio del pensamiento puro en la medida en que éste subsiste aún, a saber, la doctrina de las leyes del proceso mismo del pensamiento, es decir, la lógica y la dialéctica»;¹³ y de la *Dialéctica de la naturaleza*: «Sólo cuando la ciencia de la naturaleza y de la historia haya asimilado la dialéctica, todo el rompecabezas filosófico —con excepción de la pura doctrina del pensamiento— devendrá superfluo y se perderá en la ciencia positiva».¹⁴ Tres citas muy coincidentes que, con claro espíritu positivista, anuncian la muerte restringida de la filosofía a manos de las ciencias. Pero que, no obstante, salvan algo de la destrucción: la doctrina (*Lehre*), la teoría del pensamiento, la lógica y la dialéctica. Con ello no se debilita la radical sustitución de la filosofía de la historia por el *materialismo histórico* o ciencia de la his-

11. K. MARX: *Le Capital*, París, Éd. Sociales, 1972, I, 1, 29.

12. *Anti-Dühring*, París, Éd. Sociales, 1972, p. 54.

13. F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, París, Éd. Sociales, 1966, pp. 83-84.

14. F. ENGELS: *Dialectique de la nature*, París, Éd. Sociales, 1971, p. 21.

toria; con ello no se cuestiona, sino que se refuerza (especialmente en la cita del *Ludwig Feuerbach*) la tesis de la asimilación por la ciencia de la herencia filosófica, de los contenidos, de la *dialéctica* y el *materialismo*; pero se reconoce un lugar para una *existencia independiente* de la filosofía.

Como ha señalado L. Sève,¹⁵ esa existencia independiente de una teoría del pensamiento implica una contradicción, pues supone concebir al pensamiento como algo *abstracto* (el pensamiento aislado de su objeto es una abstracción vacía) y de forma *idealista* (se aísla el pensamiento de aquello de lo cual es producto la materia pensante del cerebro). Una filosofía así parece en contradicción con la *filosofía dependiente* del marxismo, es decir, ese marco categorial y esos presupuestos asimilados en la manera de ver el mundo por el materialismo histórico. La contradicción, señala L. Sève, muestra su carácter de mera apariencia si tenemos en cuenta la lección de Hegel en su *Ciencia de la lógica*, cuya «Introducción» se dedica a mostrar que la lógica no es la simple forma del conocimiento haciendo abstracción de su contenido, sino que es ciencia del pensamiento es la cosa en sí misma, en tanto que es ciencia del ser. O sea, para Engels es posible una existencia independiente de la filosofía como *lógica* en el sentido hegeliano, es decir, como ciencia de la identidad (que incluye la diferencia) entre ser y pensar, entre contenido y forma.

No parece que haya otra forma de pensar la existencia independiente de una teoría del pensamiento sin recorrer en la abstracción idealista frente a la cual el discurso marxista se esfuerza en constituirse. Lenin ya señalaba que una teoría del pensamiento desde perspectiva marxista sería una historia del conocimiento en general, que incluiría la historia de la filosofía, de las ciencias, de las técnicas... Hoy añadiríamos la psicología, la etnología, la semiótica, etc. O sea, el «pensamiento» sería objeto de ciencias positivas particulares.

No es fácil, pues, comprender la existencia autónoma de la filosofía como teoría del pensamiento a no ser que Engels se refiriera a la tarea posible ya, junto a la de «mostrar en sus grandes líneas no solamente el encadenamiento sobre los fenómenos de la naturaleza en los diferentes dominios tomados separadamente», sino también la de establecer «la conexión de los diferentes dominios entre

15. F. ENGELS: *Dialectique de la nature*, París, Éd. Sociales, 1971, p. 211.

sí, y presentar de este modo un cuadro del encadenamiento de la naturaleza bajo una forma bastante sistemática, por medio de los hechos proporcionados por la ciencia empírica de la naturaleza misma». ¹⁶ La tarea autónoma de la filosofía como teoría del pensamiento no idealista, podía ser ésta: la de verificar el cuadro de las ciencias, la de ordenar y sistematizar las ciencias. «Conocimiento sistemático del conjunto del mundo exterior», dice en el *Anti-Dühring*. ¹⁷

Esta concepción de la filosofía, no obstante, era más propia del positivismo que del marxismo. Lo señala reiteradamente en el *Ludwig Feuerbach* y en el *Anti-Dühring*; tal tarea unificadora, sistematizadora, era lo propio de la filosofía tradicional de la naturaleza, esforzada en construir el sistema del mundo, el árbol del saber. En el siglo XIX el desarrollo de las ciencias impone la unidad y la síntesis apropiada, sin necesidad de que haya de construirse especulativamente. Las ciencias no necesitan de una filosofía que les asigne su lugar en una especulativa topografía del saber. La tesis de Marx en *La ideología alemana* afirmando que «una vez expuesta la realidad, la filosofía deja de tener un ámbito donde poder existir de manera autónoma», ¹⁸ reaparece una y otra vez, haciendo difícil asumir las claras afirmaciones engelsianas de una existencia independiente de la filosofía.

El problema se agrava tanto más cuanto Marx y Engels reconocen su deuda con Hegel; Engels también comparte la tesis:

El sistema de Hegel era la forma última, la más acabada de la filosofía, en la medida en que presenta a ésta como ciencia particular por encima de todas las otras ciencias. Su fracaso ha sido el de toda la filosofía. Pero lo que ha quedado es el modo de pensamiento dialéctico y la concepción del mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un mundo moviéndose sin fin, transformándose, arrastrado a un constante proceso de devenir y de perecer. No solamente a la filosofía, sino a *todas* las ciencias, se les exige ahora que indiquen en su dominio particular las leyes de movimiento de este proceso continuo de transformación. Tal es la herencia dejada por la filosofía hegeliana a sus sucesores. ¹⁹

O sea, toda una concepción del mundo (naturaleza, historia, espíritu) diseñada por Hegel como culminación de la filosofía pasa a las

16. F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, París, Éd. Sociales, 1966, p. 64.

17. *Anti-Dühring*, París, Éd. Sociales, 1972, p. 172.

18. K. MARX-F. ENGELS: *Études Philosophiques, L'Idéologie allemande*, París, Éd. Sociales, 1974, p. 21.

19. *Anti-Dühring*, París, Éd. Sociales, 1972, p. 389.

ciencias. Inteligibilidad dialéctica que frente a la otra gran herencia, el *materialismo*,²⁰ son la aportación de la filosofía a la ciencia que ha de negarla (concepción que puede ser reconocida como superación, *aufhebung*, pues algo se conserva). Si Marx había señalado en 1844 que no se puede realizar la filosofía sin abolirla,²¹ tampoco puede abolirla sin *realizarla*. El joven Marx de aquellas fechas pensaba en su realización práctica, social; el viejo Engels, sin renunciar a nada, abre también la puerta a una realización teórica en la ciencia.

Ahora bien, el reconocimiento de este *estado práctico* de la filosofía en el discurso científico y, en concreto, en el materialismo histórico, no hace sino complicar más la difícil respuesta a la actitud del marxismo ante la existencia independiente de la filosofía. Tal existencia sería como teoría del pensar, como lógica y dialéctica, pero distinta, como hemos dicho, de aquellas ciencias que estudian positivamente el pensamiento y de una nueva síntesis de los resultados de las ciencias empíricas.

Aunque haya sido el propio Engels el que haya usado términos como «doctrina del pensamiento», «pensamiento puro», «ciencia del pensamiento», lo cierto es que el *contenido* de esa «teoría del pensamiento» sería la lógica y la dialéctica. Pero en Engels la lógica no sería una «ciencia de las formas subjetivas del conocimiento, sino, en sentido hegeliano, ciencia del movimiento, de sus leyes generales, tanto en el ser como en el pensar».²² Y si «la ciencia del pensamiento es, pues, como cualquier otra ciencia, una ciencia histórica, la ciencia del desarrollo histórico del pensamiento humano»,²³ al mismo tiempo «para pensar, son necesarias categorías lógicas».²⁴ El estudio histórico de esas categorías, que configuran una visión del mundo la construyen las ciencias, pero bajo determinaciones de una *filosofía espontánea* desde, en y con la cual se lleva a cabo la producción teórica; aunque Engels piensa que la propia dinámica de las ciencias lleva a éstas hacia el materialismo y, aunque más lentamente, hacia la dialéctica, la *conciencia* de ese juego de la filosofía

20. F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, París, Éd. Sociales, 1966, pp. 58-59; *Dialectique de la nature*, París, Éd. Sociales, 1971, p. 198.

21. *Critique de la Philosophie du Droit*, París, Éd. Sociales, 1972, p. 204.

22. F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, París, Éd. Sociales, 1966, p. 60.

23. *Dialectique de la nature*, París, Éd. Sociales, 1971, p. 49.

24. *Ibid.*, p. 21.

en el seno de la ciencia favorecería y aceleraría esa marcha. La filosofía como discurso independiente vendría así fortificada políticamente, pero exigida por la ciencia para un desarrollo cada vez más libre.

6.3. Marxismo y engelsianismo

Han sido diversas las formas de diferenciar y oponer a Marx y Engels en el marxismo occidental. Unas veces se sitúa el problema en la forma hegeliana con que Engels formula las leyes de la dialéctica; otras veces la crítica apunta a la pretensión engelsiana de extender la dialéctica más allá de su lugar natural, el mundo del espíritu, de la subjetividad, de la historia, pretendiendo una nefasta dialéctica de la naturaleza; otras veces es el materialismo chato y metafísico, el materialismo de la materia, regresando así a formas filosóficas tradicionales después de que Marx estableciera el verdadero materialismo marxista, es decir, el «materialismo económico»; otras veces el debate se centra en la gnoseología, siendo Engels acusado de reestablecer el dualismo sujeto-objeto prehegeliano, y aún prekantiano; algunas veces el problema es más general: no se acusará a Engels de reestablecer una filosofía pre-marxista y positivista, sino de reestablecer una filosofía, de cometer el error de añadir al marxismo, superador de toda filosofía, una fundamentación filosófica, una visión del mundo.

No obstante, es posible encontrar un criterio que permite una demarcación de esas posiciones diversas en dos grandes opciones o actitudes ante la relación entre Marx y Engels o, mejor, entre «marxismo» y «engelsianismo». Hay toda una corriente de pensamiento que se propone anular a las diferencias, fundamentar la unidad, disolver el «engelsianismo» en el «marxismo» haciendo de éste la obra común de Marx y de Engels. Esta línea ha sido la defendida por los teóricos soviéticos y por el pensamiento «oficial» de los partidos comunistas europeos, al menos hasta hace algunos años. Esta generalización no debe ocultar que ha habido teóricos individuales, ligados a los partidos comunistas, que han adoptado posiciones desplazadas, disidentes y aun claramente contrapuestas.

La otra gran alienación, también con diversidad de posiciones

en su seno, viene demarcada por su actitud de separar a Engels de Marx, por negar el marxismo de Engels y por contraponer como irreductibles y enemigos «engelsianismo» y «marxismo». El radicalismo y la forma de asumir tal posición han sido muy diversos, hemos insistido en una demarcación basada en las *actitudes* y no en los *resultados* porque hemos querido subrayar el carácter ideológico del debate: aquí los resultados son casi siempre justificadores de la actitud, los estudios persiguen fundamentar la previa toma de posición, están fuertemente subordinados a ésta.

Tenemos, pues, que bajo la gran desigualdad de los frentes y de las posiciones que en los mismos han tomado los marxistas hay un eje de análisis que nos permite la unificación, la reorganización unitaria del debate. Parece como si en todos esos frentes de crítica, desde todas esas específicas confrontaciones teóricas, a lo que se juega, a lo que se apunta, es a la *calificación* de Engels, a la decisión de su lugar o no lugar en el marxismo.

Quizá quien de forma más abierta, audaz y radical ha abordado la cuestión planteada, situando la reflexión en la misma clave que acabamos de señalar, ha sido Leszek Kolakowski.²⁵ Y la mejor muestra es su ensayo *Le marxisme de Marx, le marxisme d'Engels*.²⁶ El presupuesto que actúa en el trabajo de Kolakowski, lo que define su posición, no es nada original: la dependencia de la teoría política respecto a la filosofía. Con este presupuesto la tarea de Kolakowski queda fijada en demostrar que una cosa es la «filosofía de Marx» y otra cosa es la «filosofía de Engels». Demostrado esto, las otras cuestiones —que son las principales— estarán automáticamente resueltas. La distinta concepción de la estrategia al socialismo, el distinto modelo de socialismo, la distinta concepción del partido..., es decir, la «teoría distinta política» de Marx y de Engels se desprenderían fluida y transparentemente, como las conclusiones de las premisas.

Lo que Kolakowski pretende argumentar es, en definitiva, algo muy concreto: que la «filosofía engelsiana» fundamenta la *estrategia socialdemocrática* que iniciara Kautsky y que la «filosofía marxiana» fundamenta la *vía democrática y humanista*. Y el lugar que

25. De LESZEK KOLAKOWSKI, figura importante de la filosofía polaca contemporánea, cuenta entre sus trabajos principales *La philosophie positiviste* (edición francesa en Denoël-Gonthier, París, 1976) y los ensayos recogidos en *El Racionalismo como ideología*, Barcelona, Ariel, 1970.

26. Está recogido en *Contemporary Philosophy*, Raymond Klibansky (ed.), Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1971, pp. 405 y ss.

elige no es el del análisis de los textos políticos, el de los trabajos de Marx y de Engels que ofrecen más en concreto la formulación, o elementos para la formulación, de una estrategia política; por el contrario, monta la reflexión en lo filosófico, garantizado por el citado presupuesto que permite pasar de una a otro nivel.

La batalla por la demarcación de las dos estrategias se juega, pues, en la filosofía. Si se consigue, en este nivel filosófico, demarcar las filosofías marxiana y engelsiana, parece ser que, simultáneamente, se habría vencido en el debate político: la estrategia democrática y humanista, fiel a la filosofía marxiana, sería la justa y la revolucionaria, mientras que la estrategia socialdemocrática sería el subproducto necesario de la miseria de la filosofía engelsiana.

La hábil selección de textos para documentar la tesis y el dogmatismo con que se usa el presupuesto de la relación entre filosofía y política —presupuesto trivial si la relación se entiende dialécticamente, pero falaz si se usa para defender una relación biunívoca— no son suficientes, no dan resultados persuasivos en algunos casos. Así, al llegar a Lenin, Kolakowski vacila. Se ve obligado a reconocer que Lenin es «filosóficamente engelsiano» y debería concluir que su teoría política es socialdemócrata... Pero no se atreve, vacila, como si afirmar tal implicación pusiera en riesgo la credibilidad de su planteamiento. Y la solución es curiosa: Lenin es filosóficamente engelsiano y políticamente marxiano. En Lenin se da, como caso excepcional, el desfase, la contradicción... En Lenin se reconoce que el vínculo filosofía-política no es mecánico. En lugar de revisar los criterios de demarcación que usa, que amenazan su objetivo, recurre a un Lenin excepcional, un caso aislado. Sólo en Lenin se da esa incoherencia, es la excepción a la regla.

No es lugar para detenernos excesivamente en la valoración de Kolakowski, aunque es un trabajo «ejemplar», en cuanto recoge y condensa los argumentos usados por la tradición y los expone con desenfado, casi con agresividad, es decir, claramente. Lo que aquí nos interesa son, precisamente, esos argumentos generales.

El principal elemento caracterizador de las dos filosofías, marxiana y engelsiana, vendría dado por el par alternativo «naturalismo-evolucionismo» frente a «humanismo-antropocentrismo radical». Engels sería el naturalista-evolucionista y Marx el humanista-antropocentrista radical. Se trata, pues, del tópico del «darwinismo engelsiano». Efectivamente, el modelo darwiniano ejerció en Engels una fuerte impresión; pero no es menos cierto que también en Marx

tuvo fuertes efectos la obra de Darwin, como Prestipino²⁷ ha mostrado detenidamente. Por otra parte, la correspondencia entre Marx y Engels²⁸ no permite dudas sobre esta admiración, que cristalizaba en su manifiesto deseo de hacer una ciencia de la sociedad al modo de la ciencia de la naturaleza.

Pero el apasionamiento ideológico por el darwinismo (apasionamiento momentáneo, coyuntural, explicable por sus efectos ideológicos y porque, en el fondo, significaba acabar con el espiritualismo que aún explotaba las ciencias naturales y abrir éstas a una perspectiva materialista e histórica) no lleva consigo la asunción del naturalismo evolucionista como filosofía. Engels se apasionó por muchas cosas a lo largo de su vida (se apasionó por la Joven Alemania, por los joven-hegelianos, por el movimiento cartista, por el owenismo...) y también Marx tuvo estas debilidades (por Ruge, por Proudhon...) y resulta difícil concluir de ello grandes coincidencias filosóficas.

Sin embargo, hay razones para tomar el *apasionamiento por el darwinismo* como algo particularmente significativo. En Engels, resulta más la presión evolucionista al no estar contrarrestada por el hegelianismo. Engels nunca llegó a ser hegeliano de verdad. La dialéctica hegeliana no pasaba de ser, en él, una forma estilística de expresar la filosofía del progreso de corte ilustrado. La lucha entre las clases sustituirá a la lucha entre la «luz» y las «tinieblas», entre la razón y el oscurantismo, entre la ciencia y la superstición, sin pasar por el hegelianismo. Engels fue poco hegeliano tanto en aquellos momentos en que se confesaba hegeliano, como en sus panfletos contra Schelling,²⁹ como en las que persigue precisamente establecer sus distancias respecto a Hegel, como en el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.³⁰ Más aún, en los momentos en que más coquetea con Hegel, en la *Dialéctica de la naturaleza*, a lo largo de cuya elaboración relejó la *Filosofía de la naturaleza* hegeliana,³¹ de

27. G. PRESTIPINO: *El pensamiento filosófico de Engels*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

28. Véase K. MARX-F. ENGELS: *Lettres sur «Le Capital»*, París, Éd. Sociales, 1972.

29. Me refiero a sus tres opúsculos *Schelling sobre Hegel* (1841), *Schelling y la Revelación* (1842) y *Schelling filósofo en Cristo* (1842). Aunque la batalla es por Hegel y desde posiciones jovenhegelianas, el «hegelianismo» de Engels es realmente periférico y externo.

30. *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, París, Éd. Sociales, 1966, pp. 11 y ss.

31. Si se lee literalmente la *Dialéctica de la naturaleza*, aparecen paradojas;

todos son conocidos el poco éxito y la escasa asimilación conseguidos.

En conclusión, parece prudente reconocer que Engels tiene una fuerte tendencia a caer en el evolucionismo. Pero también es cierto que en él hay una dura crítica a las posiciones evolucionistas.³² Una crítica consciente, firme, nada coyuntural, que exige pensar que su posición no es evolucionista, aunque a veces se desplace hacia ella. Desplazamiento en nada extraño, pues el evolucionismo es un auténtico compañero de viaje del marxismo. Si aceptamos el planteamiento que Althusser hace respecto a la dialéctica ciencia-ideología,³³ podríamos decir que el evolucionismo es *la* ideología del marxismo, su sombra. Y no se trata de una metáfora: el texto más evolucionista del marxismo es la primera parte de *La ideología alemana*, precisamente en aquella parte que suele ser considerada como el primer esbozo del materialismo histórico.

Engels, además de la tentación evolucionista, sería el responsable de la reducción de la historia del hombre a simple apéndice de la historia natural, de extender el dominio de la historia de la humanidad las leyes generales de la historia de la naturaleza, de *naturalizar* la historia y la vida social. Engels había armado una «dialéctica objetiva», unas «superleyes» naturales que rigen, convenientemente particularizadas, la vida social, que al fin no es sino parte del todo natural.

Bajo toda esta crítica, lo que está en juego es la idea del hombre de sí mismo como sujeto. Ciertamente, en Engels el hombre deja de ser el sujeto que hace la historia, deja de ser espíritu creador para ser efecto: la historia no es tanto la obra del hombre-sujeto, el desarrollo del espíritu, sino un «proceso sin sujeto», como dice Althusser,³⁴ en la que el hombre concreto es producto. Tanto en

unas veces Engels no es dialéctico, pues su dialéctica no pasa de ser una «dinámica evolucionista»; otras veces, al buscar formulaciones dialécticas para los hechos naturales, va más allá del espíritu, límite de la dialéctica, atrayendo las iras de los espíritus positivistas.

32. Curiosamente, no es en su «obra filosófica» —aunque en ella aparezca, en cuantiosos pasajes, la teorización del «salto cualitativo»— donde mejor se puede encontrar el antievolucionismo de Engels. Es en sus escritos políticos y en su correspondencia con los dirigentes socialistas donde se dibuja con claridad su crítica al evolucionismo, bajo la forma de crítica al reformismo.

33. Nos referimos al segundo Althusser, que ha dejado atrás aquella «ruptura epistemológica» puntual epistemológica y cronológicamente para configurar el proceso científico como constante *ruptura* desde y frente a la ideología (aunque exista el «punto de no retorno»).

34. Véanse los trabajos contenidos en *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1967.

Marx como en Engels, se ve al hombre como producto social, producto de la historia social, efecto de las relaciones sociales. Constantemente acentuaron esta determinación, que especifica al marxismo. Ése sería el *materialismo histórico*.

Empero la naturaleza nunca ha sido relegada por Marx, intentando incluirla en la totalidad concreta.³⁵ En *La ideología alemana* aparece incluso una tendencia *naturalista* como dominante, al hacer derivar lo social del soporte natural. Razones históricas conocidas llevaron a Engels a preocuparse por el tema filosófico general, forzándole a teorizar lo que siempre había estado supuesto en el marxismo. Especialmente desde el *Anti-Dühring*, aparecen referencias a una ciencia general de la naturaleza y de la sociedad, tratando de resaltar de nuevo que en la concepción materialista de la historia, ésta no es obra del desarrollo de la Idea, sino proceso encuadrado en una doble contraposición: sociedad-naturaleza y relaciones entre grupos humanos. En definitiva: la doble dimensión del trabajo, como transformación de la naturaleza (y del hombre como ser natural) y como transformación social (y del hombre como ser social).

Frente al Engels «naturalista-evolucionista» se sitúa un Marx cuya filosofía giraría en torno al lema «el hombre es la raíz del hombre», el hombre como *sujeto* histórico, irreductible a la naturaleza; el hombre que se hace a sí mismo y que humaniza la naturaleza. En pocas palabras: la «filosofía marxiana» sería una *filosofía del sujeto*. Ciertamente, no se trata ya del sujeto trascendental kantiano, puro recurso gnoseológico o práctico, ahistórico si no anti-histórico; tampoco se trata de un sujeto cartesiano, contemplativo, puramente reflexivo. El nuevo «sujeto» es otra cosa. Y las dificultades surgen al intentar una caracterización positiva del mismo: dificultades que, en definitiva, se reflejan en las frecuentemente oscuras mistificaciones de los marxistas que han intentado formular la *filosofía de la praxis*. Pues oscuras mistificaciones son la identificación naturaleza-sociedad (que nunca queda clara), el surgimiento de la conciencia desde la praxis, la ciencia como momento de la praxis, la relación conciencia-ciencia-ideología, la relación conciencia-voluntad, la intervención práctica de la conciencia..., al igual que ese habitual discurso sobre la «totalidad», lugar que permite las síntesis de las contradicciones, que da unidad a lo disperso, que da coherencia circular a lo que el análisis muestra como ininteligible.

35. Véase a este respecto A. SCHMIDT: *El concepto de Naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977. Libro discutible pero excelente.

Oscuridad y mistificación en la *filosofía de la praxis*, como en cualquier metafísica idealista, por un lado; por el otro, el dogmatismo pretendidamente científicista del *materialismo dialéctico*, con sus reglas establecidas y su discurso controlado. Y los filósofos marxistas tratando, como en cualquier otra corriente, no caer en parodia de ciencia ni en especulación consoladora. Unos tirando del joven Marx, del Marx de la filosofía de la praxis o de la superación de la filosofía y de la ciencia como *crítico*, han de arrojar al Engels filósofo naturalista, positivista, evolucionista, científicista...; otros intentando salvar el marxismo como ciencia, con o sin una filosofía adosada, el materialismo dialéctico, unen a Engels con el Marx maduro, el Marx sin residuos humanistas y liberales.

La filosofía de la praxis mantiene, explícita o implícitamente, la tesis de la superación de la clásica posición gnoseológica y antropológica del problema. Ahora bien, no se trata simplemente de una superación epistemológica, es decir, de acabar con el sujeto-en-sí y el objeto-en-sí, de acabar con los noúmenos y las esencias ahistóricas; dicha superación se suele presentar como la eliminación del sujeto y del objeto gracias a la unidad de la totalidad, que supera y unifica todas las contraposiciones (teoría/práctica, naturaleza/sociedad, ciencia/conciencia...). Una totalidad que es *praxis* en su esencia, es decir, superación de los dualismos.

Yo pienso que en Marx hay, efectivamente, una superación de los conceptos clásicos de «objeto» y «sujeto». Pero pienso que esta superación viene producida por la anulación de su carácter de esencias absolutas y por ser pensados como realidades históricas: la *naturaleza* pasa a ser *capital*, la *conciencia* pasa a ser *conciencia-de-clase*... Pero, aunque asumiéramos el compromiso de no usar los términos «objeto» y «sujeto», seguiríamos pensando la realidad con ellos. Yo no sé si otras culturas estarán exentas de estas categorías; y no sé si algún día podremos representarnos el mundo sin ellas; pero hoy, los esfuerzos de la «filosofía de la praxis» por eliminarlas (no por cambiar su contenido y función, ésta es otra cuestión) no han conducido sino a discursos poéticos estériles para analizar la realidad.

Este juego de oponer Engels a Marx, la filosofía marxiana a la engelsiana, parece una nueva astucia de la razón, pues ha servido para lanzar el estudio de los textos marxistas y para una producción teórica más abundante que en ningún otro momento histórico. Recordemos los debates en torno a los textos de juventud, los

*Manuscritos*³⁶ de 1844, la polémica sobre los dos Marx,³⁷ que tanta literatura ha producido. Subrayamos la proliferación de lecturas de Marx, o el desarrollo teórico y conceptual aportado por trabajos como los de Althusser, tanto en su tesis de la «ruptura epistemológica»,³⁸ discutible pero políticamente bien orientada, como en su teoría de la «historia sin sujeto»,³⁹ alternativa al historicismo humanista, así como en las respuestas que promovieron.

6.4. El marxismo kantiano

Ya en 1910 Stanislaw Brzozowski escribía un Anti-Engels. Parece ser que, como señala A. Zanardo,⁴⁰ no tuvo un eco importante, ni siquiera dentro de Polonia, pero puede servir como síntoma. El texto de Brzozowski se montaba sobre dos alternativas: «voluntarismo/determinismo» y «humanismo/cientificismo». Abordaba frontalmente el debate filosófico abierto en el marxismo del cambio de siglo. Y, además, tomaba clara posición anti-engelsiana, cosa que no era frecuente aún.

Ideológicamente, es decir, en los partidos socialistas, el anti-engelsianismo no había aparecido en el cambio de siglo; en los núcleos intelectuales era diferente: el marxismo teórico de estos momentos era ya fuertemente anti-engelsiano, como se mantendría posteriormente, aunque a veces se hiciera en nombre de Engels.⁴¹ De todas

36. K. MARX: *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

37. En mi trabajo *El concepto de praxis en el joven Marx* (Barcelona, Península, 1975) abordé en extensión este problema de «los dos Marx», haciendo un repaso de las posiciones más significativas sobre el tema.

38. ALTHUSSER: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967. También en *Leer «El Capital»* (edición castellana en Siglo XXI). La «ruptura epistemológica» le servía a Althusser para demarcar a los dos Marx y, al hacer del segundo el «científico», minar la validez de todo apoyo en las obras de juventud.

39. ALTHUSSER: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967. Con su crítica al historicismo, Althusser abría en realidad un proceso a todo el marxismo occidental, de Gramsci a Sartre, y de Lukács a Lefebvre.

40. ALDO ZANARDO: *Filosofía e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 73 y ss.

41. Creo que debemos aceptar, como han subrayado A. ZANARDO: *Filosofía e socialismo*, Roma. Ed. Riuniti, 1974, y PERRY ANDERSON: *El marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, que el marxismo no fue asimilado por la primera pro-

formas, los primeros tiros ya se habían oído. Engels mismo podía escribir a Bernstein⁴² diciéndole que «el sainete del ruin Engels que ha deformado al bravo Marx se ha representado innumerables veces desde 1844». Poco después el austromarxista Adler diría, a título de oración fúnebre, que era necesario reemplazar la base materialista del socialismo por una base kantiana. Adler sería quien, de forma más directa y consciente abordase el ataque a Engels. Pero no fue él sólo, a pesar de que se conservara cierto respeto a Engels al mismo tiempo que se ponía a la orden del día la crítica al materialismo engelsiano. P. Ángel ha descrito con precisión este proceso, igual que Bo Gustaffson.⁴³

Sin entrar en el análisis del neo-kantismo, que toma gran auge en la década de 1860 con hombres de la talla científica y teórica de Hermann Helmholtz, Lange, Otto Liebmann..., que se afirmará especialmente en la llamada «Escuela de Marburgo» con Cohen, Natorp, Rudolf Stammler, y con la «Escuela de Baden» de Windelband y Rickert entre otros, digamos que el aspecto filosófico central para nuestro objetivo era la acentuación de los *dualismos* en distintos planos. La «realidad» se desdoblaba en «naturaleza» y «humanidad»; a su vez el hombre era desdoblado en «sensibilidad» e «intelecto» o, en otro plano, en «racionalidad teórica» y «racionalidad práctica».

La tesis de Cohen, hombre filosóficamente socialista, es sugerente: materialismo y socialismo son irreconciliables. Critica así la ingenuidad de Lange,⁴⁴ sus residuos darwinistas. y concluirá con una tesis audaz: el socialismo se basa en la ética de Kant y éste

moción de dirigentes socialistas. La intensa correspondencia de Engels en su última época es un buen exponente. Por ello, que los socialdemócratas alemanes —y europeos— hicieran su filosofía y su política citando constantemente a Engels no debe ocultarnos esa realidad. CH. GLUCKSMANN («Engels et la philosophie marxiste», *La Nouvelle Critique*) ha subrayado como una forma específica de antiengelsianismo la bernsteiniana-socialdemócrata. También EUGENIO ZAGARI: *Marxismo e Revisionismo*, Nápoles, Guida Editori, 1975, ha subrayado la infraasimilación del marxismo, y por tanto el revisionismo y antiengelsianismo de Bernstein, Sorel, Graziadei y Leone.

42. Carta de Engels precisamente a Bernstein, de 23-4-1883.

43. P. ÁNGEL: *Op. cit.* Véase también, del mismo autor, «Estado y sociedad burguesa en el pensamiento de Bernstein», en *Historia del marxismo contemporáneo*, Aldo Zanardo (direc.), vol. I, Barcelona, Avance, 1976. Son también ilustrativos los trabajos de BO GUSTAFFSON: «Capitalismo y socialismo en el pensamiento de Bernstein», y VERNON L. LIDTKE: «Las premisas teóricas del socialismo de Bernstein», en la misma *Historia del marxismo contemporáneo*.

44. La crítica de Cohen a Lange está hecha en 1896, precisamente en la «Introducción» al libro de LANGE: *Geschichte des Materialismus (Historia del materialismo)*.

es el verdadero creador del socialismo alemán. La situación es curiosa: los filósofos de más talla mostraban la irreductibilidad entre Kant y Marx al mismo tiempo que los mediocres filósofos socialdemócratas, teorizadores de segunda fila, se esforzaban en la cuadratura del círculo, en hacer posible marxismo y kantismo.

Lo cierto es que el renacimiento del neokantismo, tras la etapa hegeliana y al rescoldo del positivismo, calará hondo en los cinturones democráticos de la socialdemocracia, en las áreas no marxistizadas (y, por supuesto, siempre en los sectores intelectuales). Se adecuaba bien a cierto humanismo, a cierto socialismo desclasado. Y, sobre todo, encajaba mejor en estos sectores intelectuales, que indudablemente deberían sentir pudor ante un marxismo tan tosco filosóficamente, tan naturalizado, darwinizado y vulgarizado como el que recorría el ambiente.

El marxismo kantiano merece, a nuestro parecer, más atención de la que la historiografía le ha prestado hasta ahora. No se puede seguir pensando la historia del marxismo como el desarrollo de una línea pura que se abre paso entre degeneraciones, desviaciones, revisiones; al contrario, es más adecuado pensarlo como constante confrontación de posiciones en su seno, de posiciones desplazadas, polarizadas al extremo (como toda importante lucha teórica), las cuales deben verse desde el marco de la política, de la coyuntura y de los propios problemas teóricos y las posibilidades con que en cada momento se cuenta para darles una alternativa. El «marxismo kantiano» es una de esas posiciones. Y la miseria que la historiografía marxista le ha adjudicado no es superior a la miseria de todo el marxismo de la época, a pesar de sus declaraciones de «ortodoxia».

Comencemos por destacar que el marxismo kantiano expresa el primer momento de la historia del marxismo en que hay una fuerte reivindicación de la práctica, de la subjetividad, del papel del hombre en la marcha hacia el socialismo. Reivindicación de la práctica en marco kantiano y, por tanto, no asimilables con posteriores formas de reivindicación de la subjetividad, como lo de la «filosofía de la praxis», desde perspectivas hegelianas. Aquí no se reduce la ciencia a conciencia, ni se reflexiona desde el discurso de la totalidad. Aquí se parte de la distinción entre Razón teórica, científica, y Razón práctica, entre ciencia y metafísica, entre naturaleza e historia... Lo que está en la base del marxismo kantiano es la idea kantiana, de tradición humana, de la distinción entre «juicios de

hecho» y «juicios de valor», entre el *es* y el *debe*.⁴⁵ O sea, la imposibilidad de una fundamentación científica de la ética. Pero el marxismo kantiano intenta salvar la ciencia y salvar el papel de la subjetividad en la historia, y estos temas son claves en el desarrollo del marxismo. Dicho así se acortarían las diferencias respecto al marxismo ortodoxo, el cual, manteniendo el materialismo histórico como *ciencia*, la no científicidad de la ética se distinguiría sólo por su reducción de ésta a ideología histórica de clase. Pero hay una importante distancia en cuanto a la concepción de la ciencia. Concepción que se caracteriza, en primer lugar, por la tendencia a limitar su dominio a lo natural, al mundo físico, poniendo en duda la «ciencia social»; en segundo lugar, por su sentido instrumentalista, como construcción humana que pone las leyes, que legisla, en vez de ser pasiva captación de leyes objetivas que rigen la realidad. Todo ello da como resultado la implicación siguiente: el socialismo no puede pensarse como fase necesaria de unas leyes históricas que actúan ininterrumpidamente, como las naturales; el socialismo no puede tener una fundamentación científica. Por el contrario, el socialismo corresponde a la esfera de la moral. Pero a la moral kantiana, es decir, no apoyado en un acto subjetivo, sino en una necesidad trascendental. Su garantía no reside en las leyes naturales, sino en la subjetividad trascendental: a medida que la Razón práctica vaya ocupando su lugar el socialismo será deseado, necesitado, por todos los hombres. El socialismo es la realización social de la ética kantiana.

Conviene olvidar que el marxismo kantiano pretendía dotar al marxismo de un mayor nivel filosófico; la problemática que abordó, sin duda bajo la presión de la filosofía académica, tenía un claro interés, y hoy se está poniendo de relieve. Además, pretendía ser una defensa del marxismo: justa o erróneamente, se trataba de mostrar la posibilidad de resolver ciertos problemas desde el marxismo. Si no se olvida que todos estos debates se dan entre intelectuales; si se tiene presente que son momentos en los que, tras un silencio despectivo del pensamiento académico respecto al marxismo, comienzan a tenerse en cuenta las obras marxistas en las aulas, aunque sea para someterlas a duras críticas; si se tiene en cuenta que se estaba en la fase de marxistización del socialismo; y, en fin, si se valora su rela-

45. La bibliografía sobre el *es/debe* es enorme, pues ha constituido uno de los centros de reflexión ética de los últimos tiempos. Citemos el trabajo de J. MUGUERZA: *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, cap. II.

ción al marxismo al que se oponían, al marxismo evolucionista, chato, darwinista, degenerado en «ciencia positiva» sin la menor fundamentación crítica epistemológica (marxismo que también responde a unas necesidades, que fue a su vez efecto necesario, ese marxismo kantiano deja ver sus aspectos positivos).

En fin, quizá cabría señalar que son momentos en que el enemigo principal es el *irracionalismo*, que en las formas kierkegaardiana, nietzscheana y bergsonianas hará grandes avances en los espacios ideológicos. Y, frente a este «irracionalismo», era mejor baluarte, servía mejor al socialismo este «marxismo kantiano» que el «marxismo darwinista». Quizás el futuro del marxismo kantiano se decidió aquí: los dirigentes de los partidos socialistas vieron más enemigo al que estaba próximo, el marxismo kantiano, que al principal, el irracionalismo. La lucha ideológica impidió una justa valoración teórica e histórica. Las polémicas Plejanov/Schmidt, Mehring/Vorländer, Kautsky/Kurt Eisner, contribuyeron a fijar la alternativa entre ortodoxia (marxismo como ciencia natural) y heterodoxia (marxismo como método al que se añade una moral socialista).

El «austromarxismo» significa un fuerte paso en la definición del *status* de la filosofía en el marxismo, en cuanto que constituye una alternativa filosófica neokantiana claramente contrapuesta al materialismo dialéctico. Nos limitaremos a resumir la posición de Max Adler, dejando de lado a Karl Renner⁴⁶ y Otto Bauer,⁴⁷ pues es aquél quien con más talla filosófica aborda los problemas y, sobre todo, por situarse políticamente a caballo entre la socialdemocracia y la vía revolucionaria o, si se quiere, tomando posiciones izquierdistas dentro de la socialdemócrata reformista.⁴⁸

46. Véase el trabajo de NORBERT LESSER: «Karl Renner y el marxismo», en *Historia del marxismo contemporáneo*, Aldo Zanardo (direc.), Barcelona, Avance, 1976, pp. 385-414. Una buena biografía de K. Renner es la de JACQUES HANNAK: *Karl Renner und seine Zeit. Versuch einer Biographie*. Viena, 1965. Un buen trabajo de conjunto es el de NORBERT LESER: *Zwischen Reformismus und Bolchewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*. Frankfurt, 1968.

47. Véase el trabajo de ARDUINO AGNELLI: «El socialismo y el problema de las nacionalidades en Otto Bauer», en *Historia del marxismo contemporáneo*, Aldo Zanardo (direc.), Barcelona, Avance, 1976, pp. 325-358. Véase, del mismo autor, su trabajo *Questione nazionale e Socialismo. Contributo allo studio del pensiero di K. Renner e O. Bauer*. Bolonia, 1969. Igualmente el citado trabajo de N. LESSER y O. LEICHER: *Otto Bauer, Tragödie oder Triumph*, Viena, 1970.

48. Es la tesis que mantiene PERETZ MERHAV en su trabajo «Marxismo y neokantismo en Max Adler», en *Historia del marxismo contemporáneo*, Aldo Zanardo (direc.), Barcelona, Avance, 1976, pp. 359-384. La misma tesis mantiene Leser en dicha obra. Consúltese también ALDO ZANARDO: *Filosofía e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 73-164.

La obra de Adler, muy extensa, se extiende a lo largo de las cuatro primeras décadas del siglo xx.⁴⁹ Toda su obra tiene un eje: oposición al «materialismo dialéctico» como pretendida «filosofía marxista». Y entendía por tal «materialismo dialéctico» la filosofía formulada por Engels y continuaba por Kautsky-Rosa y Plejanov-Lenin-Bujarin. Para Adler el marxismo histórico, no está ligado a ninguna *Weltanschauung* y, sobre todo, no está ligado a ningún materialismo filosófico. Reconoce que Marx y Engels afirmaron la relación del marxismo con el materialismo del XVIII, situando a éste en la raíz de la nueva filosofía. Pero entiende que tal tesis es puramente accidental, que sólo expresa el deseo de separarse de Hegel, de oponerse al idealismo. Debe, pues, entenderse como desafortunado recurso para acentuar polémica y pragmáticamente el punto de vista empírico.

Para Adler, toda afirmación referida a la esencia del mundo es arbitraria y metafísica, sea tal afirmación materialista o idealista. Adler adopta una posición radicalmente kantiana, y establece una demarcación entre ciencia y metafísica muy en línea con el positivismo empirista. «Metafísica» es toda afirmación sobre la esencia del mundo, porque nuestra capacidad de conocer el mundo no traspasa nuestra experiencia. Hay «metafísicos materialistas» y «metafísicos espiritualistas», según la toma de posición al respecto: no hay manera de decidir entre ambas, no hay manera de decidir entre metafísicas alternativas, pues no pertenecen al mundo de la experiencia, de la ciencia.

Adler es consciente de que esta demarcación entre ciencia y metafísica no coincide con la hecha por Engels. Dice que «frente a esta concepción, Engels afirma que la tarea del metafísico es la de alinear, coordinar o contraponer las cosas y los conceptos en rígida inmovilidad, de manera exclusiva y no mediable. En *esta* concepción de la metafísica falta precisamente la característica inherente a la esencia de la metafísica en el sentido filosófico del término, es decir, la asunción de la existencia de una *realidad independiente de nuestra conciencia*. Y de un conocimiento adecuado para captar esta realidad. Metafísica, en el sentido de la terminología filosófica, es la afirmación de dicha realidad y de su conocimiento, porque dicha afirmación *supera la experiencia*».⁵⁰ Desde esta posición, para Adler da igual que la

49. Entre ellas detacan *Kausalität und Teleologie* (Viena, 1904), *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (Viena, 1924), *Kant und der Marxismus* (Berlín, 1925) y *Lehrbuch der materialistischer Geschichtsauffassung* (vol. I en Berlín, 1930, y vol. II, con el título de *Natur und Gesellschaft*, en Viena, 1964).

50. M. ADLER: *Lehrbuch der materialistischer Geschichtsauffassung*, vol. I, Berlín, 1930, pp. 116-117.

postulada realidad existente más allá de nuestra conciencia sea concebida como materia o como espíritu: en ambos casos se trasciende la experiencia, se postula un conocimiento del más allá (*meta*) de la naturaleza (*physis*). Kant es usado para la crítica al *materialismo*.

Pero Adler irá más allá que Kant en esta crítica, aunque para ello ha de reinterpretar a Kant, y tal vez con acierto. Si Kant afirmaba la inaccesibilidad de la *cosa en-sí* para el conocimiento, dejando ambigua su existencia, dejando de todas formas bien claro la imposibilidad de afirmar o negar su existencia, Adler entenderá que la «cosa en sí» de Kant es un «concepto límite», una idea que contribuye a nuestra organización de las experiencias pero a la que no corresponde, como a las ideas reguladoras, ninguna referencia externa. Pensamos los fenómenos como manifestaciones de una «realidad» unitaria: una realidad que se disuelve en los fenómenos, que no existe sino como idea *a priori* exigida por nuestro conocimiento del mundo que sigue la ley de reducción a unidad de la experiencia múltiple.

Si Engels se había esforzado en diferenciar materialismo de idealismo, y oponía dialéctica a metafísica, Adler se situaba en otra perspectiva y oponía materialismo a espiritualismo (ambos como opciones metafísicas) y «realismo» a «idealismo». El «realismo» sería la filosofía que afirma la existencia de un mundo (material o espiritual) exterior e independiente de nuestro conocimiento; el «idealismo», que reduce el mundo a nuestra conciencia del mismo. O sea, Adler demarca el «idealismo trascendental» de Kant, que él llama *teoría crítica del conocimiento*, de las formas metafísicas, en sus versiones materialistas o espiritualistas.

Esta crítica abierta al materialismo y, por lo tanto, a la filosofía «engelsiana» tiene unos efectos prácticos inmediatos. Así, la relación ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu o sociales. Para Adler en el mundo de las ciencias naturales es justo comportarse *como si* en la naturaleza existiesen unas leyes autónomas e independientes de la conciencia social; también es justo organizar los fenómenos naturales en términos de causa-efecto. Pero estas categorías no sirven para las ciencias sociales. En rigor, no hay ciencia social, a no ser que se conciba ésta como algo muy diferente a la ciencia natural. Efectivamente, una «ciencia» que suponga el individuo como sujeto libre de la historia y la finalidad como contenido de la misma, ha de ser *algo* muy distinto al orden causal de las ciencias naturales.

La filosofía de Adler sirve, al menos, para dar pasos hacia la conciencia de sí del marxismo, por ejemplo, en su ponerse como materia-

lismo. Uno de sus esfuerzos en su crítica al materialismo se dirige a aquel materialismo ilustrado en el que las ideas son simples segregaciones del cerebro casi por estímulo-respuesta y que, como él señalaba, seguía presente en la línea marxista ortodoxa. Adler también tenía razón al criticar la confusión con la que se utilizaba el concepto de «producción» al afirmar que los fenómenos ideológicos son *productos* de los fenómenos económicos. Consideraba Adler que, «según el materialismo, son productos del cerebro, que los segrega como la vesícula segrega el jugo biliar», por lo cual parecía lógico pensar que las relaciones económicas *producen* las ideas y los demás fenómenos espirituales de la vida histórica». Así quedaba negada la independencia de la vida espiritual.

Pues bien, Adler hace un esfuerzo por formular la relación entre lo económico y lo ideológico en términos de una relación diferente a esa causa-efecto, a esa de producción-segregación. Habla de que las relaciones económicas actúan como «ambiente» como medio en el que se desenvuelve la vida espiritual.

Adler no se contentó con negar el materialismo dialéctico como filosofía marxista, con sostener la idea de que la concepción materialista de la historia no estuviera ligada con una filosofía materialista. Es decir, no se mantuvo en la distinción entre «materialismo filosófico» y «materialismo económico», proponiendo una filosofía no materialista concordante con la teoría social marxista: llegó a mantener la existencia de una contradicción antagónica entre materialismo histórico y materialismo filosófico. Era una guerra declarada a Engels, pero también a Plejanov, a Labriola, a Kautsky, a Mehring, a Lafargue. ¿Y a Marx? Adler creía hacer la guerra en nombre de Marx.

La lucha contra el materialismo filosófico, pues, tiene como contexto la acentuación de un materialismo gnoseológico de corte ilustrado y de un materialismo económico de corte determinista-económico. Reivindicar el lado activo, el papel de la subjetividad, el juego de la finalidad y del sujeto en el seno de las fuerzas naturales y sociales, fue la tarea de Adler. Aunque éste no contrapuso nunca a Marx y a Engels, lo cierto es que centró su crítica más en éste que en aquél. Algo sin duda ocasional, por ser las «obras filosóficas» de Engels las que configuraban el frente de las luchas filosóficas, pero que contribuirá a poner sobre el tapete el tema del «materialismo filosófico engelsiano», el carácter metafísico del mismo, la coherencia entre el materialismo filosófico y la teoría social marxista. Al mismo tiempo, se ponía justamente en duda la forma mecánica y causalista-

determinista con la que se pensaba el materialismo económico, es decir, la relación entre las instancias sociales; pero, esta crítica al economicismo, estará siempre relacionada con el «materialismo filosófico», viendo a éste como la base de aquellas desviaciones.

Junto a esta crítica al materialismo, Adler es quizá de los primeros en abrir una fuerte crítica a la dialéctica. Distingue tres posibles conceptos de dialéctica: como «un modo de pensar» o *método*, como «un modo del ser» o *metafísica* y, por último, como «una cualidad de lo social» o *antagonismo*. Como considera que Engels identifica ser y pensar, cree que de ahí vienen todos los problemas.

Adler señala que si los problemas teóricos vienen dados por la polisemia del término «dialéctica», los problemas políticos e ideológicos radican en la tesis «el ser determina el pensar, y no a la inversa». Dicho de otra manera, el problema ideológico que se debate, la polémica sobre la dialéctica, viene a ser el mismo que el debatido en torno al materialismo, es decir, el sujeto, la autonomía del espíritu. Para Adler la primera concepción de la dialéctica es aceptable: la dialéctica como método:

El pensamiento viene obligado a pensar cada uno de sus contenidos, aparentemente independientes y aislados, en conexión con lo que está excluido de dicho pensamiento y que ha dado a éste su primera determinación. De este modo se supera la rigidez de los conceptos puramente lógicos y se pone en acto una relación general de los contenidos del pensamiento, el cual es así puesto en condiciones de concebirse a sí mismo como flujo permanente de todos sus momentos y de seguir este *movimiento del pensamiento*. En este sentido la dialéctica es, pues, un *método*.

La segunda concepción es la odiosa, pues es una afirmación sobre la esencia del ser, una afirmación arbitraria, metafísica, dogmática. En este sentido la dialéctica afirma una concepción del ser, por tanto, una metafísica ajena a la experiencia. Ahora bien —y estamos en la tercera concepción—, Adler dirá que «la contradicción, que domina por ejemplo la vida social y a la que suele referirse principalmente cuando se habla de una dialéctica real en el marxismo, no tiene nada que ver con la cuestión de la naturaleza del ser, sino que constata simplemente la oposición existente entre el interés propio del individuo y las formas sociales en las que él está encuadrado. La dialéctica así entendida es entonces una pieza de ciencia positiva».⁵²

52. Véanse los textos seleccionados por I. FETSCHER: *Il marxismo, storia documentaria*, vol I, ed. cit., especialmente, pp. 202 y ss.

Puede decirse que aquí se plantea con todo radicalismo la exclusión de la dialéctica de la naturaleza y su aceptación en la vida social. Evidentemente, Adler nunca dirá que la esencia de lo social es dialéctica: eso sería metafísica. Prefiere, por tanto, combatir la dialéctica como metafísica, como teoría del ser, y aceptar esos otros dos niveles de la dialéctica: como método y como forma de la vida social.

En conclusión, con Adler el materialismo y la dialéctica son sometidos a crítica por separado: con ello se abre la crítica al «materialismo dialéctico» como filosofía compatible con el materialismo histórico y con una alternativa socialista basada en la subjetividad. Aunque en Adler no aparezca el deseo de oponer Marx a Engels, éste es el centro del debate: bastará un espíritu marxiano ortodoxo, que quiera salvar a Marx, para que la crítica de Adler se convierta en una buena fuente anti-engelsiana. Además, pensemos que Adler no conocía⁵³ los *Manuscritos* que permitían apoyar una «filosofía marxiana» demarcada, y que en aquella coyuntura la unidad Marx-Engels no sólo era aceptada como principio, sino que el marxismo era conocido a través de Engels.

6.5. El marxismo de los años 20

6.5.1. LUKÁCS

La línea «engelsiana», perfectamente demarcable de Kautsky a Lafargue,⁵⁴ de Plejanov a Lenin,⁵⁵ de Rosa a Labriola,⁵⁶ fue filosófica-

53. I. FETSCHER: *Il marxismo, storia documentaria*, vol. I, pp. 237 y ss.

54. De KAUTSKY puede verse en castellano *La doctrina socialista. Bernstein y la socialdemocracia alemana*, Barcelona, Fontamara, 1975, y *La cuestión agraria*, Barcelona, Laia, 1974. Véanse los trabajos de ANDREA PANACCIONE, MASSIMO L. SALVADORI y RICHARD J. GEARY, recogidos en *Historia del marxismo contemporáneo*, Aldo Zanardo (direc.), Barcelona, Avance, 1976, que tratan sobre Kautsky y recogen amplia información bibliográfica. Respecto a Lafargue, véase, en la misma obra, el trabajo de CLAUDE WILLARD.

55. Sobre todo el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*. Véase la edición castellana de esta obra en Grijalbo, con un estudio introductorio de M. SACRISTÁN que acentúa este «engelsianismo» de Lenin.

56. Sobre Rosa Luxemburg puede encontrarse información abundante en el número extraordinario que *Materiales* le ha dedicado. Sobre Labriola véase el prólogo de M. SACRISTÁN a su traducción de *Socialismo y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1969. También el ya citado de V. GERRATANA y el trabajo de

mente fértil. La especificidad del «materialismo» y de la «dialéctica» en el materialismo dialéctico continuaba sin ser pensada; se afirmaba la idea de que el «materialismo mecanicista» había sido renovado-superado al encuadrarlo en un marco dialéctico, eliminando así su carácter metafísico; se seguía viendo la «dialéctica» marxista como la hegeliana invertida-superada; se seguía insistiendo en la «determinación en última instancia» por lo económico, aunque no se negaba el papel de la sobreestructura y se confesaba su relativa autonomía; se aceptaba ingenuamente una gnoseología empirista, como la descrita por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. La derrotada parecía ser la subjetividad, la conciencia, a manos de un reflejismo epistemológico y positivismo metodológico.

De todas maneras, antes de que las obras de juventud salieran a la luz,⁵⁷ hubo un momento filosóficamente importante para el marxismo, protagonizado en hombres como Lukács, Gramsci y Korsch, que se apoyaron en ciertos pasajes de *El Capital* y en algunas obras de juventud de Marx que Mehring había publicado en los *Nachlass*.⁵⁸ Estos hombres reivindicarían la «filosofía marxiana» antes de que se publicaran los *Manuscritos de 1844*, la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*, *La ideología alemana* y los *Grundrisse*.⁵⁹ Y con ellos se plantea la contraposición radical y clara entre «filosofía marxista»/«materialismo dialéctico», entre filosofía marxiana y engelsiana, en el marco de una reivindicación de la subjetividad y de su papel en la historia.

Lukács será quien con mayor nivel filosófico aborde la crítica a la

este mismo autor «Marxismo ortodoxo y marxismo abierto en A. Labriola», recogido en la *Historia del marxismo contemporáneo* dirigida por A. Zanardo, ya citada.

57. Hasta la década de 1930 no comienzan a difundirse estas obras. En realidad comienzan a publicarse los escritos de juventud y los inéditos entre 1927 y 1932, por el Instituto Marx-Lenin de Moscú, bajo la dirección de Rjazanov. Aunque, ciertamente, algunos escritos de Marx y Engels anteriores a 1848 habían sido publicados por F. Mehring (1902) y por el mismo Rjazanov (1917).

58. No obstante estar algunos escritos publicados, lo cierto es que su difusión es más tardía. Si bien en 1927 las Editions Costes de París inician la publicación de las *Oeuvres philosophiques de K. Marx*, hasta 1947 no fue acabada, y además de forma muy incompleta.

59. Quizá fue la edición de S. LANDSHUT-J. P. MAYER de *Der Historische Materialismus* (Leipzig, Kröner, 1932), donde se recogían la *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho público*, los *Manuscritos de 1844* y fragmentos de *La ideología alemana*, la que abrió el camino. Pero, en rigor, hasta después de la segunda guerra mundial no se difundieron extensamente estos trabajos.

filosofía engelsiana. Y en su *Historia y conciencia de clase*⁶⁰ se ve con claridad que se trata de una batalla política. Lukács está convencido, como Engels, de que la filosofía tiene sus efectos en la política, de ahí que la lucha ideológica radical deba abordar los presupuestos filosóficos.

Historia y conciencia de clase es su obra clave de este período juvenil, y desde luego la que ha inspirado con más fuerza ciertas corrientes del «marxismo occidental». En una primera aproximación de conjunto cabe subrayar en ella una serie de frentes en todos los cuales se expresa un mismo objetivo: desmarcarse de la línea engelsiana, que Lukács veía representada tanto en Kautsky y en Rosa (a pesar de que ésta haya tenido cierta influencia en su formación juvenil),⁶¹ como en la línea soviética.

Efectivamente, tanto en la línea socialdemócrata como en la leninista, se partía del presupuesto de que existían unas leyes de la historia objetivas, y que esto permitía la existencia de una ciencia social, que a su vez garantizaba la posibilidad de conocer tales leyes para, con ello, trazar una estrategia adecuada. Es decir, se partía de una concepción de la ciencia-conocimiento, instrumento para dirigir una estrategia apoyada en tres elementos: un objetivo (el socialismo), un punto de partida (la coyuntura) y un marco general del movimiento (las leyes-tendencias del desarrollo capitalista y aun del desarrollo social). Pero la concepción de la ciencia es fundamental: ella nos permite conocer la coyuntura, el punto de partida; ella nos permite conocer las leyes-tendencias generales del desarrollo social y del capitalismo; ella nos permite una práctica racional (racionalidad tecnológica); ella, en fin, nos marca los límites del socialismo posible, de sus momentos y contenido, liberando el objetivo de elementos utópicos.

60. De alguna manera Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, muestra su idea de que el momento revolucionario consejista ha pasado, y la revolución se ha perdido del horizonte. La causa está en la actitud de la socialdemocracia en su política. Y la lucha de Lukács es contra la filosofía que inspira esa política. Por lo tanto, si bien no es contra Engels, sí es contra el «engelsianismo», contra el apoyo ideológico de la política socialdemócrata. Por otro lado, el hecho de que haya referencias directas a Engels, referencias críticas, ofrece más apoyo para leer su obra —y así se ha hecho— como una obra antiengelsiana. Y, sin duda, teóricamente lo es, aunque ideológicamente Lukács lo manifieste sólo parcialmente.

61. Véase esta tesis en G. E. RUSCONI: *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 45 y ss. También M. LOWY: *El marxismo olvidado*, Barcelona, Fontamara, 1978.

Junto a esto, estaba la *necesidad del socialismo* como efecto de las leyes, como predicción de la ciencia marxista. La tesis de que el capitalismo debe morir por el desarrollo de sus contradicciones es una tesis *ontológica*, sea cual sea la concreción de su contenido. Así, en Kautsky dichas leyes hacen el *socialismo posible* porque crean las condiciones objetivas y subjetivas apropiadas; en Rosa Luxemburg, en cambio, dichas leyes más bien hacen el *capitalismo imposible*, y de ahí su derrumbe.

Otro presupuesto que será constante tabla de confrontación de Lukács es la concepción de la ciencia social como metodológicamente similar a las ciencias naturales. Este presupuesto es, en definitiva, efecto de una concepción ontológica: el materialismo evolucionista, un mecanicismo monista avanzado, que si bien ha roto con el fijismo de la esencia, permitiendo pensar la aparición de lo nuevo, impone un marco reduccionista donde lo nuevo nunca es salto cualitativo, aparición de una cualidad con su especificidad ontológica, con su temporalidad propia, con su relativa autonomía. Lukács basará aquí su crítica a la «dialéctica de la naturaleza». Extender la dialéctica marxista de lo social a la naturaleza, es decir, subsumir el materialismo histórico y su especificidad en un sistema de materialismo dialéctico filosófico, era regresar a la metafísica que el marxismo había negado y superado. Y tal regreso se había producido en los teóricos de la socialdemocracia alemana. Kautsky, en su *Materialistische Geschichtsauffassung*, lo expone con claridad:

(...) la tarea que antes que ninguna otra se impone hoy a nosotros, los marxistas, cara a la concepción materialista de la historia, es la de ampliar el área de su competencia (...) Marx y Engels debieron necesariamente elaborar la concepción materialista de la historia, sobre todo en el sentido de una teoría de la historia de la sociedad y de los Estados de clase. Sólo en los últimos años de su vida procuraron —no sólo ocasionalmente, como habían hecho antes, sino con una exposición sistemática— incluir también la sociedad sin clases y pre-estatal en el campo de su concepción de la historia. El librito de Engels sobre el *Origen de la familia* es para nosotros como un legado testamentario, que muestra el camino a seguir para extender la concepción de la historia elaborada por nuestros maestros. Yo he procurado continuar esta vía, esforzándome en *extender el sector de competencia de la concepción materialista de la historia de modo tal que incluyese la biología*. En mi investigación me he preguntado si el *desarrollo de la sociedad humana no está en conexión tan estrecha con el de las especies animales y vegetales* que la *historia de la humanidad* no sea otra cosa que un *caso particular de la historia de los seres vivos*,

dotado sin duda de leyes específicas, pero relacionadas con las leyes generales de la naturaleza animada.⁶²

Ése era el programa de Kautsky y sobre él debe proyectarse la obra de Lukács para tomar todo su relieve. Y, en fin, un último presupuesto de la «línea engelsiana», contra el que se debatirá Lukács, es la idea de que el movimiento socialista es y debe ser científico en su estrategia y en su táctica: una tarea «tecnológica» en la que se aplica una ciencia que se conoce y se posee, en la que el éxito está ligado a la posesión y uso de dicha ciencia.

La crítica de Lukács y la de Korsch es, sin duda, a esa «filosofía social» que, como señala I. Fetscher,⁶³ responde a un doble interés de la política de la socialdemocracia alemana: *a*) el «partido revolucionario» podía, así, en su programa teórico y reformista, justificar su actitud expectante y su posición fijada en el juego político del Estado burgués. O sea, se permitiría legitimar todos los aplazamientos para la revolución en nombre de la ciencia y de los tiempos de la estrategia científicamente formulada; *b*) el «socialismo científico» así entendido, como una tecnología de la ciencia de la historia, respondía bien al «partido de funcionarios», en el que el «aparato cualificado» intelectualmente decide la estrategia y la táctica y la impone a las masas obreras. El «socialismo científico» pasaba a ser autojustificación ideológica del partido de los manipulados.

De todas maneras, en el caso de Lukács habría que recurrir a otras instancias para clarificar su posición. Por un lado, el momento histórico en cuyo clima escribe el joven Lukács su obra, comenzaba en momentos en que la revolución parece estar a la orden del día —a pesar de que la socialdemocracia tira hacia atrás, y de ahí el radicalismo lukacsiano— y acababa en momentos en que la revolución parece haberse alejado del horizonte, y en que el desengaño se reviste de esperanzas buscando un culpable y, al mismo tiempo, una salida «verdadera». Y todo ello en un breve plazo de tiempo.⁶⁴ Por otro lado, la formación teórico-ideológica del joven Lukács. Aquí nos vemos obligados a limitarnos a los «resultados». En este sentido, la posición de Lukács va a definirse en tres frentes. Por un lado, Lukács acentuará la separación entre «naturaleza» y «hombre» y, en los mo-

62. Véase I. FETSCHER, *Il marxismo, storia documentaria*, pp. 106 y ss.; 164.

63. I. FETSCHER: *Marx e il marxismo*, Florencia, 1969.

64. Véase M. LOWY: *El marxismo olvidado*, Barcelona, Fontamara, 1978. Un buen estudio sobre G. Lukács es G. H. R. PARKINSON: *Georg Lukács, el hombre, su obra, sus ideas*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

mentos en que no es así, la tendencia es a reducir la naturaleza a producto social, a naturaleza humanizada. El ámbito de lo natural, con su radical autonomía, con sus leyes objetivas, o bien es ocultado, o bien es reducido a lo social.

En segundo lugar, Lukács establecerá una radical diferenciación entre *ciencia* y verdadero conocimiento. La ciencia (tanto de la naturaleza como la pretendida «ciencia social») es simple expresión de una forma de conciencia histórica: una conciencia alienada. La «ciencia» es así factor de cosificación de la realidad. La «ciencia» viene a ser la conciencia que corresponde al capitalismo. División del trabajo, fragmentación, especialización, se corresponden con la división artificial de las ciencias, con su estructura de conceptos rígidos y aislados, con su abstracción. Frente a la «ciencia», Lukács propone reflexión crítica generadora de autoconciencia. El conocimiento —y, por tanto, la ciencia-conocimiento— implica objetividad, y la objetividad es alienación, subordinación al objeto; la conciencia, en cambio, implica la afirmación de la hegemonía de la subjetividad.

Por último, Lukács establece la identidad sujeto-objeto en el discurso sobre la totalidad. Dicha identidad sujeto-objeto se resuelve en el discurso de la filosofía de la praxis: la totalidad es praxis, y la praxis es transformación de la conciencia, la cual no es otra cosa que un momento de la praxis.

Ahora bien, la clave de la posición lukacsiana se centra en el concepto de ciencia. La tesis de Lukács podíamos resumirla así: o consideramos la ciencia y la teoría como «actividad práctico-crítica», o el pensamiento pierde su carácter revolucionario. La ciencia como «actividad práctico-crítica» se opone así a la ciencia como conocimiento-instrumento. Para Lukács, aceptar esta segunda opción, que sería la engelsiana, lleva o bien al fatalismo, o bien al voluntarismo. Goldmann, interpretando a Lukács, ve la alternativa de éste precisamente como esfuerzo de superar voluntarismo y fatalismo.⁶⁵

El «fatalismo» es la alternativa reformista economicista, que monta la esperanza del socialismo sobre el tren de las inexorables leyes de la historia, con lo cual, de paso, se extiende el método de las ciencias naturales al campo social. El «voluntarismo» es la alternativa que convierte el socialismo en un objetivo ético, en una elección voluntaria. El «voluntarismo» no siempre supone el rechazo de las

65. Véase el trabajo de PIERRE V. ZIMA: *Goldmann, una sociología dialéctica*, Barcelona, Madrágora, 1975. Recoge una amplísima bibliografía de los trabajos de Goldmann.

leyes objetivas de la historia, de la ciencia social: puede coexistir un concepto de ciencia social positivista o naturalista con el «voluntarismo», bastando para ello la escisión kantiana entre el plano empírico y el plano ético.

La ciencia como conocimiento, implicando una realidad extra-subjetiva, es para Lukács expresión de la alienación del sujeto. Éste no ve el mundo como obra suya, como su praxis, sino como algo ajeno, como poder externo. El «naturalismo» es la máxima expresión de esta conciencia alienada: lo «natural» es la forma de concebir lo social desde la conciencia alienada. El rechazo de la «objetividad», como creación de una conciencia alienada, caracteriza la epistemología jovenlukacsiana. La realidad no es sino el «autoponerse, autoproducirse y autorreproducirse» del individuo.⁶⁶ La realidad es praxis, y la praxis es movimiento de la subjetividad hacia la autoconciencia.

La tarea que corresponde a la opción socialista revolucionaria la encuentra Lukács en el Marx hegeliano, efecto de su lectura hegeliana de Marx: dicha tarea es la crítica, la actividad práctico-crítica que revela la confiscación del mundo inscrita en la representación de la ideología burguesa y de la ciencia burguesa, una crítica que permita al sujeto el acceso a la conciencia de su ser social, a la conciencia de que es sujeto y objeto del desarrollo social.

Conviene hacer algunas matizaciones respecto al concepto lukacsiano de «sujeto». Su filosofía no es propiamente una filosofía del sujeto, o lo es en un sentido muy específico. Lukács liga la actividad crítico-práctica a la práctica de clase; el acceso a la conciencia no es obra de la «actitud crítica» del intelectual aislado, sino obra de la lucha de clases. Lukács plantea históricamente la posibilidad de la des-alienación, de la derrota de la cosificación, tomando de Marx el «papel histórico del proletariado», por lo que puede decir: «Precisamente porque para el proletariado es una necesidad vital, una cuestión de vida o muerte, conseguir completa claridad acerca de su situación de clase; precisamente porque sus acciones tienen como presupuesto inevitable ese conocimiento; precisamente por eso han nacido con el materialismo histórico la doctrina «de las condiciones de la liberación del proletariado» y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo social. La unidad de teoría y práctica no es,

66. En su «autocrítica» (recogida en el prólogo a la edición de Grijalbo citada) y en *Conversaciones con Lukács* (Alianza Editorial, n.º 190), subrayará su confusión: había tomado objetividad por alienación, ya que en Hegel objetivación era alienación.

pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento».⁶⁷

P. Walton y A. Gamble pueden decir: «Así, la comprensión de Lukács del método dialéctico y su crítica a Engels descansan sobre su concepción de la teoría y la práctica, sobre su fusión en actividad práctico-crítica, que para él no implica opciones éticas subjetivas, sino que está basada en la identificación con la situación de clase del proletariado, la única clase de la sociedad que puede comprender la sociedad y, en consecuencia, transformarla».⁶⁸ Ciertamente, el esfuerzo de Lukács tiende a demarcarse tanto de la línea engelsiana como de la opción neokantiana y austromarxista. Éstos, en definitiva, distinguían entre la «pura ciencia del marxismo» y la opción socialista, y esto para Lukács es un pseudoproblema. Para éste la solución es diferente: sólo desde el punto de vista de la lucha del proletariado, sólo desde la perspectiva del proletariado se puede unificar conocimiento y conciencia de sí.

Aunque Lukács criticará a Engels que extienda la dialéctica al campo de la naturaleza, cuando «las determinaciones decisivas de la dialéctica —interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.— no se dan en el conocimiento de la naturaleza», abriendo así una vía constantemente retomada para la crítica a Engels, la principal confrontación viene determinada por el concepto de ciencia y, por lo tanto, de la relación entre teoría y práctica. Lukács pensaba que una filosofía que sobrepase los momentos de la teoría y de la práctica permitía tanto la renuncia a la lucha como el oportunismo. Los «consejos de fábrica», por otro lado, fueron considerados por Lukács como materialización de la unidad teoría y práctica: surgidos en y para la lucha, rompieron la *estrategia científica* de los partidos socialdemócratas, en la lucha se elevaron a la conciencia y ésta reproducía la lucha. El entusiasmo de los consejos, contrapuesto a la vía socialdemócrata, da cuenta del radicalismo de esta reivindicación subje-

67. Véase el tema de la «cosificación», y su relación con la conciencia de clase, en *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., pp. 123 y ss.

68. P. WALTON y A. GAMBLE: *Problemas del marxismo contemporáneo*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pp. 41 y ss.

tivista de Lukács, enormemente «voluntariosa» aunque él legitimara la opción desde la filosofía de la praxis.

Ciertamente, Engels separaba en el concepto la ciencia de la práctica. Aunque reconociera una interrelación, entre el momento de la teoría y del conocimiento de la realidad y el momento de la práctica revolucionaria, establecía una distancia: la distancia de la lucha ideológica, de la batalla ideológica que consigue arraigar las ideas en las masas y, así, convertirlas en fuerzas materiales. Y, sobre todo, Engels estaba muy lejos del obrerismo lukacsiano. En su famosa carta a Lafargue⁶⁹ mostraba que un hombre de ciencia debe dejar de lado los ideales, de lo contrario hace ideología, pero no ciencia.

De todas formas, Lukács haría posteriormente su autocrítica, cosa que se ha procurado ocultar o explicar como simple concesión táctica a la presión estalinista.⁷⁰ De hecho, *El asalto a la razón*,⁷¹ texto inexplicable como fruto del miedo, suponía una ruptura con las principales tesis filosóficas de *Historia y conciencia de clase*.

En el prólogo a la edición de 1967, Lukács calificará los trabajos que constituyen *Historia y conciencia de clase* como «los años del aprendizaje propiamente dicho del marxismo». Pero no es esta descalificación lo más significativo, sino la precisa valoración marxista que el viejo Lukács hizo de su camino hacia Marx:

Llama ante todo la atención el que *Historia y conciencia de clase* represente objetivamente —y contra las intenciones subjetivas de su autor— una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto a la naturaleza.⁷²

Lukács reconoce que ésa era la línea de Adler, admite la posible influencia en él... a pesar de que ya en aquellos tiempos lo rechazara «por kantiano y por socialdemócrata». Lukács apunta que «la concepción materialista de la naturaleza determina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la

69. Carta del 11 de agosto de 1884.

70. Hemos abordado este tema en J. M. BERMUDO: *De Gramsci a Althusser*, Barcelona, Horsori, 1979, cap. IV: «G. Lukács, o el derecho a la autocrítica».

71. G. LUKÁCS: *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1967.

72. *Historia y conciencia de clase*, pp. XVII-XVIII.

burguesa, de modo que rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, impidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica».⁷³ En resumen, su posición puede concretarse en una tesis: Lukács renuncia a reducir la naturaleza a simple «categoría social», reconociendo la necesidad de una ontología marxista con base a una concepción materialista de la naturaleza, que permita pensar la práctica, el trabajo. Tal posición implica una renuncia a la filosofía de la praxis, mistificadora de la *práctica*. En otras palabras, en lugar del discurso sobre la totalidad, donde los niveles y las instancias se diluían, Lukács se acerca a la línea engelsiana de distinguir los niveles (naturaleza/sociedad, filosofía/ciencia, ciencia/conciencia, filosofía-ontología/ideología, teoría/práctica) sin aislarlos metafísicamente, sino para pensarlos en sus relaciones dialécticas.

En la autocrítica, el viejo Lukács acusa el peso del hegelianismo; en el joven Lukács,⁷⁴ Lukács había criticado a Engels su comprensión de la «praxis, en sentido dialéctico-filosófico, (como) el comportamiento característico en la industria y en el experimento», por considerar Lukács que «el experimento implica un comportamiento por excelencia contemplativo» y la creación de un «ambiente artificial, abstracto»... También le había criticado su eliminación del sujeto, tesis implícita en el naturalismo. Pues bien, Lukács comenzaría desde 1930, según él mismo indica, fecha en que leyó los *Manuscritos de 1844* de Marx, antes de que se publicaran, un proceso de distanciamiento que dura hasta sus últimos escritos.⁷⁵ A pesar de ello, el Lukács *usado* en los principales momentos de la historia del marxismo teórico, el que ha sido históricamente más fecundo, fue el de *Historia y conciencia de clase*. No se desconocía su evolución, pero convenía ocultarla para poder apoyarse en una obra de uno de los filósofos marxistas con más talla intelectual aunque fuera una obra descalificadora en sus tesis centrales.

6.5.2. KORSCH

La obra filosófica de Korsch es escasa, pero muy representativa del

73. *Historia y conciencia de clase*, p. XVIII.

74. Véase HOLZ KOFLER ABENDROTH: *Conversaciones con Lukács*, ed. cit.

75. Lukács colaboró en la edición de los *Manuscritos de Landshot y Mayer*.

marxismo de una fase histórica en la que la esperanza y la desilusión se sucedieron en breve tiempo. Dejando atrás sus escritos de combate, trenzados sobre una intensa práctica política, sus reflexiones filosóficas más ricas se inician en los años veinte. Los presupuestos de los mismos se han desprendido de su experiencia política. La incapacidad política de la SPD es efecto de su incapacidad de acción, que a su vez es efecto de su impotencia subjetiva; la incapacidad política, base del estancamiento de la revolución, tiene sus raíces en la subjetividad, en la filosofía. Una filosofía montada sobre el mito de la subjetividad, subordinada al reconocimiento de las leyes objetivas, a la ciencia de los tiempos de la revolución, a la teoría de las fases y de los momentos revolucionarios.

Este aspecto es importante para entender el lugar en el que Korsch sitúa su discurso: a partir de ahora, y sobre todo cuando —desde 1928— se retira de toda militancia política, su batalla será filosófica. Primero, reivindicando un «marxismo auténtico», teoría de la revolución, eliminador de la distinción ser social-conciencia social, objeto-sujeto, y enfrentándose a toda reducción del marxismo a «sistema de conocimientos», a «ciencia» como saberes que se aprenden por el estudio y se utilizan como instrumento de dirección-transformación social. Después, radicalizando su historización del marxismo hasta reducirlo a simple forma histórica de la conciencia social. No son dos momentos cronológicamente sucesivos, pero parece cierto que el segundo va tomando progresivamente más fuerza.

De 1922 es el trabajo *El punto de vista de la concepción materialista de la historia* y *La dialéctica de Marx*. Ya no son problemas de la socialización, de los salarios, de las relaciones en los consejos... los que cuentan. Los problemas teóricos han pasado a primer plano. Interesa, sobre todo, subrayar que el marxismo no es ciencia como la burguesa, es decir, como sistema de conocimientos objetivos, sino que es *crítica y de clase*. Aparece con claridad su historicismo hegeliano, al ligar el marxismo al movimiento obrero como forma de conciencia que surge de una práctica histórica concreta, indisolublemente ligada a ella: de ahí su carácter de crítica y su carácter de clase. No es ciencia de la sociedad, sino conciencia de una realidad surgida en y para la lucha por transformarla. El carácter revolucionario del marxismo le viene, según Korsch, de ser la nueva expresión de la conciencia del proletariado, convirtiendo a éste en sujeto revolucionario y transformador.

En 1923 se publica su *Marxismo y Filosofía* en los *Archiv für die*

Geschichte des Sozialismus un der Arbeiterbewegung.⁷⁶ La perspectiva revolucionaria se alejaba cada vez más, pero Korsch seguía manteniendo la tesis de que la hora de la revolución estaba a la orden del día y que el único problema era la «subjetividad revolucionaria». Tres obstáculos a la misma, tres filosofías, constituyeron los tres principales frentes de lucha de Korsch. Por un lado, el *marxismo kantiano*, que reducía —según Korsch— el marxismo a principio eurístico, a método, y por lo tanto articulable con cualquier filosofía, y, sobre todo, separando ciencia y ética, con lo cual se convertía la opción socialista en una decisión moral.

Por otro lado, el *marxismo vulgar*, naturalizado, científicado, cuyo autor más visible, Kautsky, atraerá buena parte de la crítica korschiana; este marxismo, reducido a sociología general, alejado de la dialéctica y de la unión teoría-práctica, convertido en sistema de conocimiento respetuoso de la objetividad, contemplativo, será aún en *Marxismo y filosofía* el principal frente de debate. Por último, el *leninismo estaliniano*, que para Korsch es idéntico al leninismo. Aunque esta corriente fue sometida a crítica sólo de forma secundaria en *Marxismo y filosofía*, lo será con carácter principal después, sobre todo en la *Antecrítica* de 1930.⁷⁷ La tesis de Korsch es que el marxismo leninista no es la expresión teórica adecuada a las exigencias prácticas de la lucha de clases del proletariado internacional en su actual fase histórica. O sea, la filosofía leninista reflejaría en exceso las peculiaridades de la revolución en Rusia, su expansión, su exportación, su universalización no es aceptable. Otro punto de crítica en este tercer frente sería la teoría leninista de la incorporación de la conciencia de clase desde fuera, legitimando así —a los ojos de Korsch— la «inteligencia», la separación de los dirigentes expertos, el Partido, etcétera. En *Marxismo y filosofía* aparece ya una cierta crítica a la 3.ª Internacional, a su política y, sobre todo, a la *filosofía* que la inspira; pero, de momento, sigue siendo la 2.ª Internacional la política y la filosofía a combatir.

Recordemos que Korsch dirigiría hasta 1925 el *Die Internationale*, o sea, nada menos que el principal órgano teórico de la Internacional comunista.

La batalla filosófica que plantea *Marxismo y filosofía* se dirige, pues, contra la filosofía inspiradora de la política de la 2.ª Internacional. Ello no quita que, indirectamente, parte de esa crítica afecta-

76. En castellano, en México, Era, 1971.

77. «Autocrítica», en *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978.

ra a la 3.^a Internacional. Korsch establece entre filosofía y política un nexo de implicación recíproca indisoluble, con una fundamentación ontológica en un historicismo que le exige ver todo nivel como aspecto expresivo de los otros y de la totalidad. Las respectivas políticas de la 2.^a y de la 3.^a Internacional eran suficientemente diferenciadas como para no permitir equívocos. Pero a medida que se hace abstracción de los contenidos concretos y se fija la atención en los aspectos más generales, las diferencias se van difuminando. Así, no cabe duda de que entre el partido de corte leninista y el partido socialdemócrata hay diferencias ostentosas; pero en el reino de lo universal Korsch encontrará rasgos comunes: cierta jerarquización, existencia de dirigentes, direccionismo desde arriba..., es decir, elementos que niegan la espontaneidad de las masas trabajadoras, la frescura de la autonomía de los consejos, etc. Pues bien, en el plano más general y abstracto, en el filosófico, las coincidencias son mucho mayores: aceptación de la objetividad de la realidad, de las leyes de la historia, del marxismo como teoría-guía a través del análisis y de la adecuación entre condiciones objetivas y subjetivas... Ciertamente, todas estas cosas eran comunes, en abstracto, a la 2.^a y la 3.^a Internacional, a Kautsky y a Lenin. Por eso el *Marxismo y filosofía*, subjetivamente dirigido contra Kautsky, por plantearse en el nivel filosófico ponía indirectamente en cuestión a Lenin. Y por eso en los trabajos posteriores Korsch unificaría la batalla contra uno y otro, sin apenas especificación.

Cuando en 1930 escribe la *Antecrítica. El estado actual del problema marxismo y filosofía*, las cosas se han aclarado. En 1926 Korsch había sido expulsado del partido comunista y, tras una breve experiencia en el grupo formado en torno al órgano *Kommunistische Politik*, en 1928 se separa definitivamente de toda militancia. Ciertamente, existía ya —y Korsch tomaba cuenta de ello— la bolchevización ideológica de los PC occidentales, la subordinación de la política de éstos a la estrategia estaliniana de «socialismo en un solo país» y a la alianza del comunismo con las fuerzas democráticas de los distintos países que permitirán resistir y combatir el aislamiento de los comunistas. Se puede —y de hecho se ha llevado a cabo largamente— debatir la validez de esa política de la 3.^a Internacional. Pero lo cierto es que Korsch nunca lleva a cabo un análisis político serio y sostenido. Ve en el proceso —siempre en su nivel filosófico— la expansión de una ideología que pretende pasar por la «auténtica filosofía marxista»; en coherencia con esa filosofía, ve la sumisión política

a las condiciones objetivas, ve que no se llama a la revolución, sino a la consolidación y a la resistencia, que no se cuida la subjetividad, sino que se la somete al realismo de una ciencia que afirma la ausencia de situación revolucionaria. Ve, en definitiva, los mismos rasgos que caracterizaron a la 2.^a Internacional. No hay diferencias. Desde una perspectiva ideológica y no política, en la que cuenta más lo general y abstracto, no había necesidad de matizaciones.

Marxismo y filosofía acostumbra a ser celebrado por el hecho de que Korsch aplique la concepción histórica marxista al mismo marxismo. Esto, dicho así, no sólo parece exponente de una aceptable coherencia, sino que también parece especialmente atractivo y audaz. Historizar el marxismo es combatir su conversión en dogma, en verdad absoluta, en teoría cuyos criterios sirven para valorar las otras teorías estando ella exenta.

Cuando en 1924 (*Die Gesellschaft*, I) Kautsky hace la recensión de *Marxismo y filosofía*, acierta en lo principal al señalar que Korsch y su «secta» han olvidado lo fundamental del marxismo, a saber, que no sólo es creencia en la posibilidad de la revolución, sino que es «teoría de la revolución». Puede resultar paradójico, pues Korsch repitió mil veces que el marxismo era «teoría de la revolución». Pero la diferencia está en el concepto de «teoría» que cada uno tiene: para Kautsky, la «teoría» es un arma que permite saber las condiciones y trazar los caminos más racionales y prácticos en la vía al socialismo, a saber, las condiciones en las que la revolución es posible y las alternativas adecuadas a cada momento; para Korsch, «teoría de la revolución» es un solo concepto, precisamente diferenciador de las «teorías». O sea, «teoría de la revolución» es *la* teoría marxista, una teoría específica, cualitativamente nueva, radicando su novedad en que no deja hueco, intervalo —ni lógico, ni psicológico, ni temporal— entre conocimiento y acción: una teoría que es crítica, que es crítico-práctica, que es revolucionaria.

R. Paris⁷⁸ y L. Amodio⁷⁹ han subrayado otro aspecto interesante de la paradoja del pensamiento korschiano. Ambos subrayan cómo su discurso sirve precisamente para lo que él criticaba, y no sirve para lo que pretendía: sirve para una «crítica sociológica», para una teoría de la ideología, y no sirve para una «práctica revolucionaria», que su obra es más fértil para una «sociología de la ideología» que

78. R. PARIS, en *Giovane Critica*, 1965, pp. 8 y ss.

79. L. AMODIO, en *Giovane Critica*, 1969, pp. 13 y ss.

no para guiar una práctica revolucionaria. Aldo Zanardo⁸⁰ ha subrayado, en este sentido, cómo en la década de los 20 el pensamiento de Korsch no alcanzó ni madurez ni cohesión, cifrando su éxito en algunas fértiles intuiciones y, sobre todo, en la audacia de su crítica prolongada a «los dos marxismos» dominantes, cosa que tendrá fortuna futura en ciertos sectores críticos. Cree Aldo Zanardo, en cambio, que la madurez de Korsch se da en los escritos de 1934-1937, y sobre todo en el *Karl Marx* de 1938.⁸¹ Madurez que se irá enriqueciendo en la década de los 40 y que tiene su culminación en su *Karl Marx* póstumo. Y subraya que esta madurez viene dada, sobre todo, por una mayor sistematicidad y coherencia y por un afianzamiento del *realismo*. Zanardo llega a afirmar, aunque no de forma tajante, el desplazamiento de la «teoría proletario-revolucionaria» a la «ciencia».

Su famoso *Antikaustky*, de 1929, sigue la misma tónica de *Marxismo y filosofía*. El «materialismo positivista», que niega la subjetividad y el papel creador del individuo; el «politicismo leninista-soviético», que sustituye la clase por el partido, la lucha desde la base por la dirección, la conciencia surgida de la práctica por los sistemas dogmáticos de conocimiento, la fe en el individuo creador de la realidad con su praxis por la subordinación del individuo a las leyes objetivas; el «marxismo naturalizado», reducido a ciencia positiva, a sociología... Estos tres frentes de crítica son tres expresiones de una práctica conservadora. Korsch prima lo económico sobre lo político pero no por «economicismo», sino por privilegiar la clase sobre el partido, la lucha obrera sobre la lucha en el vértice, en el parlamento, la autogestión sobre los sindicatos burocratizados, los partidos y las Internacionales.

El tema de la «dialéctica» le preocupó largamente a Korsch, y siempre el frente de confrontación era, principalmente, el materialismo naturalizado y cientificista kautskiano. Así, en la «Introducción» de 1932 a *El Capital*. Y, también, en dos trabajos que desarrollaron las tesis de la citada introducción, que fueron *El método dialéctico en «El Capital»* y *La vieja dialéctica hegeliana y la nueva dialéctica materialista*. El tema de la dialéctica fue retomado, una década después, en su artículo «Un acercamiento no dogmático al marxismo».⁸²

80. A. ZANARDO: *Filosofía e socialismo*, Roma, Ed. Riuniti, 1974, pp. 242 y ss.

81. *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1978. Entre los trabajos de 1934-1937, destacamos *Why I am a marxist*; *Marxism as Religion*; *Leading Principles of Marxism*, etc.

82. «A non-dogmatic approach to Marxism» en *Politics*, núm. 5, año 3, mayo 1946.

La idea-eje de todos estos trabajos es que nadie puede convertirse en un revolucionario por el hecho de estudiar la dialéctica. La crítica es, pues, directa al «diamat», a la conversión del marxismo en un sistema de verdades objeto de estudio y aprendizaje; la crítica es, como siempre, a la separación teoría-práctica.

Ya hemos indicado que tanto en *Marxismo y filosofía* como en *La dialéctica materialista* Korsch deja bien a Lenin, atribuyéndole, nada menos, la utilización al mismo tiempo teórica y práctica de la dialéctica elaborada teóricamente por Marx como método de la ciencia y de la praxis proletaria. Ciertamente, Korsch no conocía en aquellas fechas *Materialismo y empiriocriticismo*. Pero conviene aclarar que no fue la lectura de este texto la que cambió la actitud de Korsch ante el leninismo; si acaso sirvió de refuerzo, de apoyo, pero su crítica es anterior y está político-ideológicamente determinada. En la *Ante-crítica* de 1930 ya aparece el antileninismo, y no dejará de perfilarse y acentuarse. Cuando, ya en 1938, A. Pannekoek escribe su *Lenin como filósofo*, texto lamentable que sirve más para ver las limitaciones de Pannekoek que las de Lenin por él criticadas (y sin duda existentes), Korsch se apuntará a esta crítica, como puede verse en *La filosofía de Lenin*, de 1938. Sus trabajos de 1938 en *Zeitschrift für Sozialforschung* y de 1938-1939 en *Living Marxism* muestran que se sigue manteniendo su oposición... ahora a todo tipo de marxismo existente; al mismo tiempo, su crítica pierde fuerza y orientación. Sus trabajos *La ideología marxista en Rusia* y *Marxismo y tareas presentes de la lucha de clase proletaria* no solamente extienden la crítica a todos los marxismos, sino que refuerzan la historización del marxismo, pero se trata ahora de una historización mucho más radical de la que más arriba hemos analizado: ahora se trata de reducir el marxismo a *uno* más de los movimientos teórico-prácticos que han acompañado y dirigido la lucha por la emancipación del proletariado. Y en *Diez tesis sobre el marxismo hoy*,⁸³ esquemas de sus conferencias dadas en Europa en 1950, incluso se infravalora respecto al socialismo utópico.

83. Sánchez Vázquez (Introducción a *Marxismo y filosofía*, Era, 1971) dirá que estas tesis finales «son el eco de un pensamiento en ruinas o la ruina de un pensamiento».

6.6. La recuperación del joven Marx

A. Zanardo ha dicho que «la cultura francesa ha *creado* el joven Marx». ⁸⁴ Quizá sea así, quizá la publicación de sus obras de juventud no constituyan más que un apoyo que permite hacer la revuelta contra Marx o por un Marx hegeliano, en el que se buscaba la posibilidad de una filosofía humanista y antropológica.

Ya en 1929 Jean Wahl publicaba un denso trabajo llamado a abrir una línea filosófica: *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel*. ⁸⁵ En seguida Alexandre Kojève, desde las aulas de l'*Ecole des Hautes Études*, y también con su fértil pluma, ⁸⁶ continuaba la tarea. Se trataba de recuperar a Hegel, pero de recuperarlo en clave existencialista-humanista. Sartre asistiría a los cursos de Kojève, y colaboraría con él. Mientras tanto, las obras filosóficas juveniles de Marx eran traducidas al francés. ⁸⁷

O. Pompeo Facarovi ha descrito, escueta pero fielmente, el ambiente intelectual del período de entreguerras y el inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial, subrayando especialmente el vínculo creado en la resistencia entre intelectuales progresistas, humanistas, e intelectuales y dirigentes socialistas y comunistas. Ha tratado, en fin, de ver en la actitud ideológica generada en la Resistencia, la base de una apertura específica al marxismo: «El interés por los escritos juveniles investía todas las corrientes de la más abierta cultura burguesa, del existencialismo al neohegelianismo y a aquel mundo católico en el que el personalismo, y la reflexión sobre la experiencia de los curas obreros, había sembrado tantos vivos fermentos de renovación, en relación con la participación de los católicos en el Frente Popular y en la Resistencia». ⁸⁸

La conclusión de Facarovi es importante: «El descubrimiento del

84. «Forme e probleme del marxismo contemporaneo», en *Studi Storici*, núm. 4, 1962.

85. Editado en Gallimard. Otra obra de JEAN WAHL, que nos ofrece una completa panorámica de la filosofía de esta época, es su *Tableau de la philosophie française*, París, Gallimard, 1962.

86. La obra de más incidencia de A. KOJÈVE es su *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.

87. De 1927 a 1947 Editions Costes de París fue editando las *Oeuvres philosophiques*, si bien hay en ellas lagunas y, además, la traducción ha sido muy censurada.

88. ORNELLA POMPEO FACAROVİ: *Il marxismo francese contemporaneo, fra dialettica e struttura*. Milán, Feltrinelli, 1972, pp. 14-15.

joven Marx fue realizado y llevado adelante esencialmente por los otros: por aquellos que (...) como Mounier y Sartre, Bigo e Hyppolite, Garaudy y Lefebvre... sitúan las diversas lecturas del marxismo juvenil y esencialmente la de la filosofía del hombre». Un joven Marx recuperado por «los otros», es decir, por los intelectuales externos, periféricos o salidos de los partidos comunistas, por existencialistas y hombres de la izquierda católica, por las instancias subjetivistas preocupadas por la ética, la existencia humana, la condición del individuo, el humanismo del sujeto y de la libertad del hombre. Pero no son sectores reaccionarios: son sectores intelectuales desplazados por la guerra hacia unas posiciones ideológicas que, subjetivamente, buscan la salvación, la liberación y el dar sentido a la existencia humana.

En resumen, es la búsqueda de una filosofía que cure las heridas del pesimismo, que salve al sujeto y a su libertad del peso de las leyes objetivas, de las estructuras sociales y de la ciencia que, como máximo, sirve para potenciar una tecnología que garantice una victoria bélica. Esa filosofía de liberación no se hará contra Marx: se hará en pro del «verdadero Marx». Y ese «verdadero Marx» es el producto complejo y diverso de una lectura de las obras juveniles en claves cristiano-progresistas, existencialistas, hegeliano-románticas, etcétera.

Facarovi cree que había toda una cultura que impedía a los intelectuales de izquierda un encuentro con el marxismo engelsiano-leninista-estalinista, e incluso con el marxismo del Marx *maduro*, por lo cual la salida fue *liberar el marxismo* del naturalismo, dogmatismo y antihumanismo con el que había sido cubierto y degenerado.⁸⁹ Parece una forma sofisticada de decir que la batalla contra el marxismo se da ahora no propiamente en el seno del socialismo, sino en los cinturones democrático-socialistas, e incluso en ciertos planos del marxismo militante. Y, claro está, estos lugares son siempre lugares de síntesis ideológicas, de confusos conglomerados de ideologías. No

89. La tesis de Facarovi es muy fértil, como muestra su libro, que apoya en ella la topología del marxismo francés desde 1845 al 68. De todas maneras, a Facarovi se le escapa la clave del debate filosófico. Creemos que lo ha visto con más claridad D. HOGES (*Engels Contribution to Marxism*, Miliband y Saville (eds.), *Socialist Register*, 1965), que señala cómo el marxismo de esta época se asocia a los esquemas y valores liberales, contraponiéndose al «otro marxismo», al engelsiano, a la perspectiva del materialismo dialéctico, contribuyendo así a hacer del joven Marx el héroe y de Engels, especialmente del último Engels, su «villano».

es nada extraño que la línea engelsiana, el «marxismo ortodoxo», se resistiera a la síntesis con una filosofía del sujeto, existencialista y humanista-cristiana.

Merleau-Ponty⁹⁰ es uno de los mejores representantes de la nueva reflexión crítica sobre el marxismo. Su esfuerzo por recuperar un cierto marxismo asimilable por esta izquierda intelectual se concreta en un marxismo existencializado, antimaterialista, con rechazo de su cientificidad, reduciendo el marxismo a filosofía, y ésta entendida en claves antropológicas. Puede pensarse esta posición filosófica como simple rechazo del estalinismo, del *diamat*, rechazo de su dogmatismo, de su miseria filosófica, tanto más cuanto que en Merleau-Ponty hay una filosofía que, en definitiva, pregona un subjetivismo potenciador del activismo. Tal lectura —que también suele hacerse con Sartre— no responde a razones teóricas, y mucho menos políticas. La posición de Merleau-Ponty no es una simple puesta en cuestión del marxismo concretado en el *diamat*, sino que es una puesta en cuestión del marxismo. Merleau-Ponty no está reivindicando una posición concreta en el seno del marxismo, sino que se apropia de algunos contenidos y temas marxistas y construye sobre ellos, con una ideología ajena al marxismo, una filosofía del hombre existencialista-cristiana.

Respecto a lo que aquí nos interesa, Merleau-Ponty debe situarse en el proyecto de aquel grupo de intelectuales que se aglutina en torno a *Les Temps Modernes*, desde 1945, haciendo práctica de la tesis sartreana del *engagement*. El programa era claro: abandonar la especulación para incidir en la vida política, tomar posición y buscar el contacto con los sectores teóricos del PCF. Sartre⁹¹ es, quizás, quien mejor ha descrito la particular posición de Merleau-Ponty: unir el marxismo con el humanismo burgués. Y para ello buscará apoyo en los textos juveniles de Marx y, al mismo tiempo, someterá a dura crítica el *diamat* (y, de paso, a Engels).

Encontrará un fuerte apoyo en *Historia y conciencia de clase*, que le permite establecer la demarcación entre «materialismo vulgar» y

90. La obra de Merleau-Ponty se encuentra en su mayoría (la que aquí nos interesa) en *Les Temps Modernes*. Buena parte de ella ha sido posteriormente editada en libros. Destaquemos *Humanisme et Terreur*, París, Gallimard, 1947; *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955 (de ambas hay traducción castellana); *Signes*, París, Gallimard, 1960.

91. J.-P. SARTRE: «Merleau-Ponty, vivant», en *Les Temps Modernes*, 1961, pp. 184-185. (En castellano, *Historia de una amistad*, Córdoba, Argentina, 1965.)

«verdadero marxismo» o *filosofía de la praxis*. La influencia de Lukács en Merleau-Ponty es hoy plenamente reconocida.⁹²

El esfuerzo de Merleau-Ponty tiene dos frentes principales. Por un lado, una opción claramente antimaterialista, sea rechazando la gno-seología engelsiana, sea introduciendo un concepto de historias en el que «es, pues, propio del marxismo admitir tanto una lógica de la historia cuando una contingencia de la historia; que nada es absolutamente fortuito pero que tampoco nada es absolutamente necesario».⁹³ Se trata, pues, de recuperar el papel del sujeto, sea en el conocimiento, liberándolo de su sumisión a lo objetivo, de su papel de notario que da fe de unos hechos, para convertirlo en jurista, en legislador que impone su ley al mundo, que produce el mundo; sea en su papel en la historia, como sujeto de la historia, liberándolo de su sumisión a las leyes.

Por otro lado, el rechazo de la dialéctica de la naturaleza. Pocas obras hay, en este sentido, más abiertamente antiengelsiana que *Las aventuras de la dialéctica*.⁹⁴ No es la originalidad de la crítica, sino su radicalismo, lo que llama la atención. En el fondo, poco nuevo se encuentra en Merleau-Ponty —si exceptuamos la reflexión sobre la violencia de *Humanisme et Terreur*⁹⁵— en cuanto a crítica antiengelsiana. Pero expresa un momento clave, por la radicalización en que se contrapone el «verdadero marxismo» del joven Marx a la degeneración del marxismo en el materialismo dialéctico, en la línea engelsiana. A partir de este momento la contraposición Marx/Engels queda establecida y codificada.

Pero el significado de la posición de Merleau-Ponty no viene dado tanto por sus formulaciones críticas cuanto por ser expresión de un importante momento histórico. Si el Merleau-Ponty de la inmediata postguerra,⁹⁶ buscaba el «verdadero marxismo» o, si se prefiere, un marxismo asimilable a los valores humanistas de los intelectuales

92. Además hay una corriente historiográfica que resalta el «existencialismo» del joven Lukács. Véase C. PIANCIOLA: «Lukács esistenzialista», en *Rivista di Filosofia*, núm. 1 (1964), pp. 89-96. También G. D. NERI: *Prassi e conoscenza*, Milán, Feltrinelli, 1966.

93. MERLEAU-PONTY: «Autour du marxisme», en *Les Temps Modernes*, agosto de 1945.

94. Hay edición castellana en Buenos Aires, Losada, 1974.

95. En *Humanisme et Terreur*, ed. cit., Merleau-Ponty encuentra en la dialéctica joven-marxista, muy hegeliana, el baluarte contra la ciencia.

96. Así, en trabajos como «La guerre a eu lieu» (núm. 1, 1945), «La querelle de l'existentialisme» (núm. 2, 1945), «Autour du marxisme» (núm. 3, 1945), todos ellos en *Les Temps Modernes*, o «Marxisme et philosophie», en *La Revue Internationale*, núm. 6, 1946.

progresistas e incluso de amplios sectores católicos, un marxismo existencializado y de fuerte inspiración lukacsiana,⁹⁷ pronto dará un fuerte giro. En el 1947-48 acaba en Francia —y, en realidad, en Europa— la alianza antifascista surgida en la Resistencia y que había posibilitado gobiernos de amplia coalición, incluidos los comunistas. La ruptura política, demarcando y polarizando las posiciones, de un lado los comunistas, de otro socialistas y opciones burguesas, se traspaasa al plano teórico: el proyecto de *Les Temps Modernes* queda frustrado. Además, la «guerra fría», la polarización de la *política de bloques*, el consiguiente efecto reactivador del *anticomunismo* y *antisovietismo*, la reacción «ortodoxa» doctrinal del PCF...

En torno a los 50 Henri Lefebvre hará autocrítica de su anterior hegelianismo.⁹⁸ La *Nouvelle Critique*, revista teórica del PCF, comienza la tarea de la formulación ortodoxa del marxismo, en clara clave del *diamat* estaliniano. La radicalización ideológica, efecto de la política, vuelve a situar a la orden del día el «marxismo engelsiano», en realidad el marxismo formulado en el *diamat*. Y, precisamente en estos momentos, en torno a 1950, Merleau-Ponty comienza una serie de artículos en *Les Temps Modernes* y *L'Express* que constituirán su famosa *Les aventures de la dialectique*.⁹⁹

Cuando Merleau-Ponty buscaba el «verdadero marxismo», en realidad trataba de una reconstrucción del marxismo desde las claves filosóficas de su humanismo existencialista, sin renunciar nunca a éstas. Ahora, desplazado ideológicamente a condenar la política estalinista, incompatible con el humanismo, y la política sucursalista del PCF, se ve obligado a ser coherente: si tal política se apoya en el marxismo, ello muestra que el marxismo no permite la realización del humanismo, sino que es su negación.

En *Les aventures de la dialectique* radicaliza su crítica contra la pretendida científicidad del marxismo, contra el objetivismo que nie-

97. Véase G. D. NERI: *Prassi e conoscenza*. Sobre el influjo del joven Lukács en Merleau-Ponty y en Sartre, y en general en todo este marxismo francés, véase P. CHIODI: *Sartre e il marxismo*, Milán, Feltrinelli, 1965; y A. BONOMI: *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*. Milán, Il Saggiatore, 1962.

98. H. LEFEBVRE: «Autocritique: contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique», en *La Nouvelle Critique*, núm. 4, 1949, pp. 41-57. Pero la «autocrítica» puede apreciarse en todos sus trabajos de este período.

99. FACAROVIC: *op. cit.*, señala cómo en la reflexión filosófica estos trabajos tienen por centro una serie de hechos que han desorientado a la izquierda, que han puesto en cuestión la pureza del comunismo. Tales son la publicación del testamento de Trotsky, el conocimiento de la existencia de «campos de reeducación» en la URSS, la guerra de Corea, etc.

ga su papel a la voluntad y a la acción humana libre, contra el materialismo, radicalmente inconciliable con la dialéctica: «El conflicto entre el “marxismo occidental” y el leninismo se encuentra ya en Marx, como conflicto entre pensamiento dialéctico y naturalismo; y la ortodoxia leninista ha liquidado la tentativa leninista como Marx mismo liquidó su primer período filosófico...».¹⁰⁰

Similar camino recorrería, largo tiempo ligado a Merleau-Ponty. Sartre mantenía una posición filosófica existencialista-fenomenológica, semejante a la de su entonces amigo y compañero. La Resistencia le llevó a su filosofía del compromiso político. En 1946 sale en *Les Temps Modernes* un trabajo suyo que, para nuestro objetivo, es fundamental: «Matérialisme et Révolution».¹⁰¹ El trabajo muestra la contradicción de un intelectual que ha tomado radical posición proletaria y comunista, pero que no ha asimilado el marxismo. En realidad Sartre siempre tuvo una posición crítica ante el marxismo: admiraba como fecunda «hipótesis de trabajo» al materialismo histórico, pero repudiaba que se hubiera inútilmente revestido de «la absurdidad de un materialismo metafísico». Pues bien, en «Materialismo y Revolución» vuelve a someter a crítica el «marxismo filosófico», ingenuo, dogmático, objetivista. Se oponía así a una tesis generalmente aceptada: que una posición revolucionaria, y aun comunista, estuviera necesariamente ligada a una posición filosófica marxista, al mito de la objetividad, del materialismo.

Recordemos que Sartre no era marxista y había adoptado una posición de clase obrerista, mucho más radical que Merleau-Ponty. Su reflexión filosófica estaba, sin duda, presionada por el esfuerzo de dar coherencia a su posición: era necesario justificar la posibilidad de ser revolucionario sin ser materialista. Y la forma más cómoda era la ya apuntada, aunque en un plano muy diferente, por

100. MERLEAU-PONTY: *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1947, p. 271.

101. De «Materialismo y Revolución» hay traducción castellana en Buenos Aires, La Pléyade, 1971. Un trabajo introductorio, pero aceptable, al pensamiento de Sartre es el de A. P. ROVATTI: *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Roma, Ubaldini, 1969. Rovatti tiende a ver un solo Sartre. Sigue así la línea de A. GÖRZ, en *Le socialisme difficile*, París, Seuil, 1967. Otra línea historiográfica, en cambio, resalta la discontinuidad y tiende a reducir los primeros escritos a «ideología pequeño-burguesa». Así el muy sugerente trabajo de A. LENTIN: «Sartre, le marxisme et la science», en *La Pensée*, núm. 9, 1946; y el de H. LEFEBVRE: *L'existentialisme*, París, Saggitaire, 1946. Y, por supuesto, el texto radical de J. KANAPA: *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, París, Editions Sociales, 1947, que merece ser confrontado página a página con el trabajo de Sartre *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1947.

el marxismo kantiano: el materialismo, la objetividad de lo real, implicaban la pasividad de la subjetividad, la reducción del sujeto a simple «objeto». La reivindicación de la práctica, del sujeto libre con cuya voluntad y conciencia actúa y dirige, del dominio del individuo sobre la objetividad... todo ello permitía configurar una opción ultrarrevolucionaria.

Sartre no entra a distinguir el «materialismo» de Marx del «materialismo» del *diamat*. Pero, como ha observado Rovatti,¹⁰² el «materialismo» que combate Sartre es el engelsiano.

En cualquier caso, el «materialismo» que combate Sartre es una auténtica caricatura del materialismo marxista, entre otras cosas porque en aquellos momentos el conocimiento que tenía del marxismo era muy pobre. Dicho materialismo es, según Sartre, una pura ideología que servirá para movilizar a las masas, pero que no es una verdadera filosofía: es un mito ingenuo y chato.

La dureza de la crítica sartreana crece al referirse a la pretensión marxista de articular «materialismo» y «dialéctica»: lo considera un auténtico sinsentido, una contradicción radical, puesto que «dialecticidad y materia son conceptos opuestos». Ésta es, para Sartre, la clave de su crítica al marxismo: el absurdo que constituye el hablar de «materialismo dialéctico». La dialéctica es interioridad, en buen hegelianismo, y la naturaleza es exterioridad. El mundo natural y el mundo del hombre son ajenos, contrapuestos: en el primero, como exterioridad, reina la ciencia; en el segundo, como interioridad, como subjetividad, la dialéctica. «Ciencia» y «dialéctica», por tanto, se oponen en sus principios y en sus métodos, y ello en base a razones ontológicas de sus objetos. Sartre había aprendido muy bien la lección de su maestro Kojève, quien sostenía la radical distinción ontológica entre naturaleza y espíritu.¹⁰³

Pero no deja de ser curioso que Sartre, que considera el materia-

102. ROVATTI: *op. cit.* Para una amplia información sobre el arco de posiciones políticas que adoptó Sartre a lo largo de la posguerra véase F. FÉ: *Sartre e il comunismo*, Florencia, La Nuova Italia, 1970. Pero Fé no logra, a pesar de su documentación, captar la unidad de la problemática sartreana, cuyas contradicciones le llevan a la adopción de esas diversas posiciones ideológicas. Mucho más clarificador me parece el trabajo de P. CHIODI: *Sartre e il marxismo*, Milán, Feltrinelli, 1965.

103. N. ABBAGNANO: *Storia della filosofia*, vol. 3, Turín, UTET, 1960 (hay traducción castellana), ha subrayado la influencia de Kojève en Sartre, así como el carácter de esta influencia: la interpretación de la *Fenomenología* hegeliana en clave existencialista. Curiosamente, Colletti establece similar contradicción entre «ciencia» y «dialéctica» (véase la entrevista a Colletti en *El Viejo Topo*, núm. 20, mayo 1978).

lismo marxista como un «monstruo filosófico», como una pura apariencia contradictoria de filosofía, reconozca al marxismo cierta validez práctica, pragmática. El marxismo es una opinión con fuerza movilizadora, con fuerza transformadora, un buen instrumento de acción de clase. Le reconoce, pues, cierta calidez o eficacia tecnológica. Lo que le niega es su carácter de verdadera filosofía y, sobre todo, de «filosofía revolucionaria». Y esto es lo que busca Sartre: una filosofía que fundamente la opción revolucionaria, filosofía que ha de tener por objeto el hombre. Cuando dice que «un burgués opresor es oprimido por su misma opresión», hace su versión de la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, pero muestra todas sus cartas, las claves de esa filosofía del hombre, fundamento verdadero de la opción revolucionaria: claves políticas, que apuntan a la liberación de la humanidad de su estado alienado, a la recuperación de la naturaleza humana perdida. Dicha revolución no es, claro está, la revolución que defendían Marx y Engels, una revolución de clase, liberación de la opresión y explotación de clase. El sujeto revolucionario no es la clase oprimida-explotada, sino *el hombre*. El «materialismo dialéctico» es un instrumento de clase, pero no una filosofía universalista, no de clase, es la que puede fundar esa revolución como liberación de la humanidad de sí misma, de su enajenación. Ciertamente, son dos filosofías que fundamentan cosas distintas.

Esa filosofía revolucionaria alternativa la fue exponiendo Sartre en obras como *L'existencialisme est un humanisme*, o *L'Être et le Néant*. La famosa frase de Marx, «es el hombre quien hace su propia historia», es entendida por Sartre en el sentido más radicalmente individualista: el hombre es el sujeto, y no las clases, el hombre con su libertad incondicional. «El hombre es libre, el hombre es libertad.»

Pero, curiosamente, a comienzos de los años 50 Sartre reacciona de forma radicalmente diferente a Merleau-Ponty ante la nueva situación ya descrita. Si éste se aleja del marxismo al alejarse del comunismo, Sartre parece acercarse al marxismo al acercarse al PCF. Su trabajo *Les communistes et la paix*¹⁰⁴ muestra su distanciamiento de los grupos izquierdistas y su acercamiento al PCF. De igual modo que hemos señalado la unidad del recorrido de Merleau-Ponty creo que podemos ver en Sartre una unidad filosófica bajo sus desplazamientos ideológico-políticos. Pues, en definitiva, se limita a

104. Este trabajo se publicó en dos partes en *Les Temps Modernes*. La primera en el núm. 81, 1952, y la segunda en los núms. 84-85, 1952.

dar la razón a los comunistas desde *su* filosofía, y no a adoptar la de los comunistas. Merleau-Ponty¹⁰⁵ podía escribir con razón que «Sartre está hoy tan lejos de Marx como en los tiempos que escribiera *Materialismo y revolución*».

Es, quizás, en *Questions de méthode*,¹⁰⁶ donde Sartre da un cierto giro, que de alguna manera está dirigido hacia un «nuevo marxismo». De alguna manera Sartre piensa poder articular su humanismo existencialista con el marxismo, o al menos con cierto marxismo. En cualquier caso, reconoce que el marxismo es el horizonte de nuestra cultura, insuperable en cuanto no se cambien las condiciones históricas que lo han generado. El historicismo, pues, hace mella en Sartre, quizá por su lectura del joven Lukács. Busca una «antropología concreta» en el seno del marxismo; busca, en fin, reconstruir *su* filosofía del hombre en el cuadro marxista. Por supuesto, no en el marxismo dogmático oficial, sino en el «otro», ese marxismo del joven Marx que, con la desestalinización, tras el XX Congreso, tomaría un fuerte auge.

En fin, conviene tener presente que estos «marxismos periféricos» de Merleau-Ponty y de Sartre, o la Escuela de Frankfurt, estas posiciones de las que hay motivos para dudar de su carácter marxista, incluso usando un concepto muy flexible de marxismo, no son explicables sin el otro o los otros marxismos, como el de Bernstein no es explicable sin el marxismo darwinizado de su partido, o el de Lukács-Korsch de los años veinte no lo es sin el marxismo kantiano socialdemócrata o el de Plejanov-Stalin. Tal cosa hace necesario decir algo sobre el «marxismo oficial», aunque con frecuencia no pasara de mera paráfrasis de la obra filosófica de Engels y de Marx.

El «marxismo oficial» de la postguerra en el PCF y sus teóricos es una monótona repetición del *diamat*, con un pie en la crítica constante al idealismo hegeliano-deboriniano y el otro en la crítica al mecanicismo metafísico. Se presenta como una filosofía en sentido amplio, que incluye una ontología y una teoría del conocimien-

105. Véase «Sartre y el ultrabolchevismo», en *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1947.

106. El trabajo es de 1957, y puede encontrarse, en castellano, en la *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1970. Pero deben situarse al lado de trabajos como el debate con P. Neville, y los ensayos bajo el título «Le fantôme de Staline» en *Les Temps Modernes*, núms. 129, 130, 131 (1957). Una buena descripción de la problemática del momento puede verse en S. MORAVIA: «La crisi della generazione sartreana», en *Rivista di Filosofia*, núm. 4, 1969, pp. 426-470.

to, y que configura los campos y métodos científicos, siendo el «materialismo histórico» una especie de aplicación del «materialismo dialéctico» a lo social. El materialismo dialéctico soviético, como críticos muy diversos —de Wetter¹⁰⁷ a Marcuse¹⁰⁸— han mostrado, llegó a constituir una verdadera escolástica.

No es aquí el lugar para analizarlo ni valorarlo ni, mucho menos, abordar las condiciones materiales en que se produjo el *diamat*. Lo que sí conviene subrayar es que este marxismo soviético se presentó como fuertemente *engelsiano*. Sin duda se presentaba como la elaboración de Marx-Engels-Lenin-Stalin, pero los textos de apoyo, constantemente citados y parafraseados —no siempre con fortuna— eran o bien los de Engels, o los de Lenin y Stalin de fuerte inspiración engelsiana, como *Materialismo y empiriocriticismo* y *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*.¹⁰⁹

El Garaudy de aquellos días, por ejemplo, su *La théorie matérialiste de la connaissance*,¹¹⁰ es una brillante expresión de este «marxismo oficial» del PCF, fielmente doblgado al *diamat*. Garaudy acentúa la tendencia a convertir el marxismo en una «concepción del mundo», que va a ser uno de los elementos cara a oponer el marxismo engelsiano al marxista, entendiendo éste como investigación socio-histórica y aquél como concepción de la realidad (histórica y natural). El Marx hegeliano se contrapone al Engels materialista, el joven Marx al Marx maduro (engelsiano).

El efecto es claro: el marxismo oficial acaba siendo el «materialismo dialéctico» del *diamat* que se presenta como fundamentalmente engelsiano. Engels será, así, el enemigo a combatir por los marxismos periféricos, por todos aquellos que o bien quieren conciliar marxismo y humanismo (no olvidemos que, por ejemplo, para los católicos el obstáculo del marxismo no está en su teoría social ni en su alternativa política, sino en el «materialismo»), o bien quienes reducen el marxismo a método.¹¹¹ Y también el enemigo a combatir

107. G. WETTER: *El materialismo dialéctico*, Madrid, Taurus, 1963.

108. H. MARCUSE: *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.

109. G. PLANTY-BONJOUR: *Les catégories du matérialisme dialectique*, París, P. U. F., 1965.

110. Editada en París, P. U. F., 1953.

111. Esta línea es sumamente interesante cara al problema engelsiano, y conviene aquí lamentar su ausencia. La opción metodologista pretende ser una especie de «tercera vía», más allá del materialismo y del idealismo. Hombres como M. Rubel («Pour une biographie monumentale de Karl Marx», en *La Revue Socialiste*, núm. 40, 1950), Henri Bartoli (*La doctrine économique et*

por los constantes resurgimientos de la línea de la «filosofía de la praxis».

Ello determina que Engels se juzgue con el *diamat*. Unas veces porque así se combate a Engels y al Marx maduro en un terreno más fácil, al poder convertir la crítica política al estalinismo en crítica al marxismo;¹¹² otras veces porque se considera realmente a Engels como el inspirador del *diamat*, y se reivindica, frente al «materialismo dialéctico» engelsiano, una «dialéctica marxista nueva», caso de Colletti¹¹³ y Schmidt.¹¹⁴

El zdanovismo, la toma de partido en filosofía, sin duda radicalizada por la específica situación política de la década de los 50, fortalecerá la canonización doctrinal. Los hombres como Lefebvre, que intentan aún, desde las propias filas del PCF, hegelianizar a Marx, revitalizar al joven Marx, montar el marxismo sobre el tema de la alienación, conciliarlo con el humanismo...,¹¹⁵ tienen fuerte éxito externo, pero escaso futuro en el seno del partido.

Con el XX Congreso del PCUS cambian un poco las cosas. La recuperación del «joven Marx» es lanzada desde las propias páginas de *La Nouvelle Critique*. El proceso es caótico, y hombres como E. Bottigelli¹¹⁶ intentan esa recuperación a base de reencontrar el Marx

sociale de Karl Marx, París, Seuil, 1950), o Della Volpe y su línea hasta Colletti merecerían ser estudiados detenidamente.

112. No debemos olvidar la importancia en estas décadas del tema del ateísmo y del humanismo. Trabajos como los de los padres H. Chambre (*Le marxisme en URSS*, París, Seuil, 1955, traducido en Tecnos, 1966), P. Bigo (*Marxisme et humanisme*, París, P. U. F., 1953), o la larga obra de E. Mounier (de la que destacamos «Marxisme ouvert contre marxisme scolastique», en *Esprit*, mayo-junio 1948), deben ser tenidos en cuenta para valorar globalmente el momento del marxismo.

113. A pesar de que Colletti llegue a afirmar la contradicción ciencia/dialéctica, de una valoración global de su obra no creo que pueda extraerse otra cosa que su oposición a la dialéctica configurada en el *diamat*.

114. Aunque con tono más moderado (*El concepto de naturaleza en Marx*, ed. citada) la dialéctica que reivindica Schmidt apenas logra demarcarse de la configurada en la Escuela de Frankfurt, y tampoco la formula con más claridad.

115. Véase *Logique formelle, logique dialectique*, París, Éditions Sociales, 1947 (traducida al castellano en Siglo XXI); *Le marxisme*, París, P. U. F., 1948; *Le matérialisme dialectique*, París, P. U. F., 1947, traducido en La Pléyade s/f. Y luego, para ver la distancia, pueden consultarse *Problèmes actuels du marxisme*, París, P. U. F., 1958; *La Somme et le Reste*, 2 vols., París, La Nef de Paris, 1958; y *Sociologie de Marx*, París, P. U. F., 1966.

116. E. BOTTIGELLI: «Un révisionnisme de guerre», en *La Nouvelle Critique*, núm. 32, 1952. O «A propos du retour à Hegel», en la misma revista, núm. 21, 1950.

maduro en el joven Marx, a base de buscar el «materialismo dialéctico» en la tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro. M. Caveing¹¹⁷ también encuentra las tesis del *diamat* en los textos juveniles.

Pero la nueva línea se abría paso. El Garaudy de *Perspectives de l'homme*¹¹⁸ se desviaba del dogmatismo doctrinal; Pierre Hervé y H. Lefebvre¹¹⁹ son expulsados del partido, Goldmann y Axelos se van distanciando... Resumir mínimamente el proceso desborda nuestras posibilidades.

6.7. El marxismo crítico de los frankfurtianos

6.7.1. EL CAMINO DE LA UTOPIA

Korsch, en su *Marxismo y filosofía* (1930), había dirigido la reflexión iniciada por Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923) hacia la supresión de la perspectiva engelsiano-leninista centrada en la oposición materialismo/idealismo. Korsch venía a llamar la atención sobre el hecho de que el materialismo no podía significar la diferencia y especificidad de la filosofía marxista en cuanto también era reivindicado por el *naturalismo* de la filosofía burguesa. Por tanto, la filosofía marxista se montará sobre el eje de su realización como *crítica* y como lucha *política*. Engels y Lenin habían retrotraído la filosofía al materialismo prekantiano, volviendo a poner la dualidad ser-pensamiento, considerando el ser como absoluto, desplazando la dialéctica al objeto y tomando al pensamiento —y su dialéctica— como *reflejo* del movimiento del objeto. Así se ignoraba la revolución kantiana y su culminación hegeliana. El efecto global era que

117. M. CAVEING: «Marxisme et christianisme», en *La Nouvelle Critique*, núm. 86, 1957. Véase también CALVEZ-CAVEING: «Confrontation sur la pensée de Marx», en *La Nouvelle Critique*, núm. 90, 1957.

118. París, P. U. F., 1959. Sus obras posteriores acentuarían el distanciamiento. Así, *Dieu est mort*, París, P. U. F., 1962; *D'un réalisme sans rivage*, París, Plon, 1964; *De l'anathème au dialogue*, París, Plon, 1965.

119. El trabajo de P. HERVÉ, *La révolution et ses fétiches*, escrito poco antes del XX Congreso del PCUS, fue la causa de la expulsión de éste. De Lefebvre no gustaron su trabajo «Le marxisme et la pensée française», en *Les Temps Modernes*, núms. 137-138, 1957; ni su *Problèmes...* citado anteriormente. Sobre el asunto de Lefebvre véase L. SÈVE: «Henri Lefebvre et la dialectique», en *La Nouvelle Critique*, núm. 94, 1958; también L. SÈVE: *La différence*, París, Éditions Sociales, 1960.

la filosofía dejaba de ser un discurso desde fuera, una metaciencia, que se arroga el derecho de controlar el proceso del objeto y del sujeto, del ser y del pensamiento, diciendo su verdad, su legitimidad y su derecho.

Así se abría una corriente de pensamiento que, con orígenes y rumbos diversos, iba a caracterizar el pensamiento marxista de la Europa central. El presupuesto central quedaba definido como la substitución de una idea del saber como pretensión de representación de lo absoluto por otra en la que el saber se reconoce expresión consciente de un proceso teórico-práctico en el que todo momento es dialécticamente negado. La ciencia y el mismo marxismo en sus formulaciones clásicas estaban condenados a la negación. Lo que el marxismo había apartado era, precisamente, esa conciencia de su imposibilidad de ser *ciencia* (sociología, historia, economía...) en sentido fuerte, en el «sentido burgués». Las filosofías y las ciencias, incluido el socialismo científico, están llamados a desaparecer en el momento en que desaparezcan las condiciones materiales que las hicieron posibles y necesarias.

En fin, la única forma digna de ser del marxismo es, rechazada la pretensión de científicidad, asumir radicalmente su carácter de *crítica*: crítica de la ciencia y de la filosofía burguesa, crítica de toda ciencia y de toda filosofía y, sobre todo, crítica práctica, es decir, lucha política, transformación de las condiciones de reproducción de la alienación, la opresión, la explotación, etc.

Uno de los pioneros en recoger esta onda será E. Bloch. En sus primeros trabajos había mostrado su interés por aquellos movimientos, generalmente religiosos, que desafiaron la ortodoxia para acentuar en su doctrina la reivindicación de ideales utópicos de justicia social (*Geist der Utopie* —1918—, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* —1924—). Sólo después de la guerra se acercó al comunismo, pero sin haber cambiado su filosofía. Así, sus trabajos *Subjekt-Objekt* (1951) le valieron la expulsión de la República Democrática Alemana.

Bloch nunca fue un marxista. Pero forma parte de ese «marxismo periférico» en el que se incluye una importante lista de pensadores que, unas veces en diálogo con el marxismo, otras aceptando ciertos presupuestos y contenidos del mismo, han sido protagonistas indiscutibles de la historia del marxismo, no pudiéndose hacer ésta sin contar con ellos.

Bloch, como es habitual en estos hombres, se adhirió al marxis-

mo del joven Marx, a los textos de juventud. Veía en él poco más que un nuevo Münzer en rebelión contra todas las formas de alienación. El marxismo para Bloch es una antropología histórica (tema que recogerán los autores de la llamada Escuela de Budapest) y una filosofía que introduce el sentido en las ciencias naturales. Éstas, tal como son vividas en la conciencia burguesa, muestran una naturaleza desprovista de toda finalidad; el marxismo aportaría una visión del mundo en el que la naturaleza aparece dirigida a la realización de niveles de organización cada vez más adecuados, hasta hacer posible la utopía.

Su *Principio de esperanza* condensa su filosofía en lo que se refiere al marxismo. Éste no parece ser otra cosa para Bloch que una profecía razonable, una utopía. Sólo así —y no como ciencia del ser— puede jugar un papel revolucionario, pues las masas no luchan por su liberación si no poseen una imagen de sí, de su poder y de su futuro que les dé fuerza y esperanza. Sólo así, como utopía, como profecía y como filosofía crítica de toda ciencia, de toda alienación y de toda forma social reproductora de la misma..., sólo así el marxismo es liberador. Frente al marxismo-ciencia que dice el ser, Bloch reclama el marxismo-utopía que dice el deber, que opone al *es* no sólo el *debe* sino también el *deseo*. Así el marxismo recupera su carácter de arma crítica que niega lo real, que muestra su ilegitimidad, que permite ver la posibilidad de su negación, que genera en las masas una conciencia de sí que incluye su derecho a desear la utopía y ser poder para realizar la revolución.

Bloch acaba disolviendo el marxismo en el mensaje de un cristiano heterodoxo-originario: salvación del hombre, salvación de la humanidad... Una vía diferenciada, aunque con ciertas semejanzas, es la correspondiente a la llamada «escuela de Frankfurt», de la que Horkheimer, Adorno y Marcuse son los autores de más relieve entre un nutrido grupo de pensadores como Pollock, Benjamin, Neumann, Lowenthal, Fromm, Habermas, Smith, etc. Las limitaciones obligadas nos llevan a ocuparnos sólo de los tres primeramente citados; pero como no pretendemos entrar en sus diferencias, sino al contrario, resaltar los rasgos definidores de la «escuela», en líneas generales la reflexión es aplicable a todos ellos.

6.7.2. TEORÍA CRÍTICA FRENTE A TEORÍA TRADICIONAL

Una periodización útil de la génesis de la «teoría crítica» la ofrece F. Apergi.¹²⁰ Una primera etapa, de 1932 a 1938, dominada por los estudios socioeconómicos y psicosociológicos. La segunda, de 1938 a 1950, el *período americano*, vería desplazarse el interés del grupo hacia los temas sobreestructurales (ideología, mass-media, crítica de las ciencias sociales, institucionalización de los saberes y las costumbres...). Este período está protagonizado por *El eclipse de la razón* (1947) y la *Dialéctica del iluminismo* (1947). En fin, una tercera etapa, de 1950 a 1969, que va de la reconstrucción del Instituto en Europa a la muerte de Adorno. Éste será el hombre que, con una exuberante actividad ensayística, dirigida a múltiples frentes, dará al grupo una imagen de alta investigación social.

Pasamos por alto el período de Carl Grünberg, bajo el cual los *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* publicaron trabajos de Korsch, Lukács, Riazanov, etc., al tiempo que apoyaba la edición de algunos textos de análisis del capitalismo y de la economía planificada; pasamos por alto incluso los primeros años treinta, durante los cuales el *Instituto para la Investigación Social* ya era dirigido por Horkheimer, y los «Grünberg Archiv» habían sido sustituidos por los *Zeitschrift für Sozialforschung*, que devendrán el verdadero órgano de los frankfurtianos, en la primera fase. Podemos decir que la «Escuela de Frankfurt» comienza en 1937, con la publicación del trabajo *Traditionelle und Kritische Theorie*, de Horkheimer, verdadero manifiesto del grupo.

Pueden pasarse por alto esos años desde 1923, en que la generosidad de los Weil permitió la creación del Instituto, porque la idea rectora de la reflexión era entonces que la transición al socialismo estaba a la orden del día.¹²¹ Preparar al individuo para el socialismo constituía el objetivo inmediato. Ese optimismo se fue perdiendo poco a poco. En 1933 los miembros del Instituto, tuvieron que abandonar Alemania. Martin Jay, que ha descrito estos pormenores, con abundante erudición, en su *La imaginación dialéctica* (Madrid, Taurus, 1974), señala cómo este primer golpe no fue decisivo: los pedazos se expandieron por Europa y se abrieron sucursales en Ginebra,

120. F. APERGI: *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Franoforte (1932-1950)*, Florencia, La Nuova Italia, 1977.

121. Véase P. V. ZIMA: *La escuela de Frankfurt*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pp. 13 y ss.

Londres, París, Nueva York... Así, en la Universidad de Columbia, el núcleo formado por Horkheimer, Adorno, Pollock, Löwenthal y Wittfagel presencié la guerra y el hundimiento del fascismo. Pero también comenzaron a comprender que la barbarie fascista era vencida por otra barbarie, más tolerable pero más poderosa: el capitalismo y su vida cosificada. El optimismo inicial se cambia en pesimismo. La historia de la Escuela de Frankfurt es una historia de desesperanza, donde se asiste a la conciencia de destrucción del sujeto revolucionario a manos del capitalismo. Como ha señalado J. Muñoz, «... ya en esas páginas ilustres se insinúa lo que años después quedará asumido como sustancia de la reflexión horkheimiana: *la consciencia creciente de la destrucción del sujeto de dicho proceso* (revolucionario).¹²² Se refiere a las páginas de *Teoría tradicional y teoría crítica*.

Ahora bien, si la reflexión de la «escuela de Frankfurt» está claramente diferenciada de aquella que aparecía en los *Archiv* de Grünberg a lo largo de los años 20, e incluso de los primeros tiempos de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, cuando Horkheimer estaba ya en la dirección del *Institut*, lo cierto es que las raíces sociales que inspiran el pensamiento de los frankfurtianos se extienden hasta ese espacio de tiempo. Los años veinte dejan ver el alejamiento del horizonte revolucionario. La extensión de la revolución a Europa, que soñara Lenin, que creyeran Lukács, Gramsci, Korsch y todos aquellos que vivieron el momento de los consejos obreros, perdía su ocasión. En Alemania especialmente, pero el fenómeno se daba generalizado, la pérdida de la subjetividad revolucionaria, el debilitamiento de la conciencia de clase, se extendía forzando a los intelectuales a ir poco a poco enterrando su optimismo.

Después viene la crisis del 1929, que no sirvió para promover expectativas revolucionarias; al contrario, el fascismo nazi e italiano serían su fruto. Y tras el fascismo, que lanza al grupo al exilio, no se recupera la esperanza. Ni en el neocapitalismo ni en la planificación soviética hay síntomas de vida del sujeto revolucionario; ni en uno ni en otro orden social hay lugar para el individuo. Éste es el espectáculo: en la sociedad «avanzada», tecnológica, sea cual fuere su modo de producción y su estructura de clases, el individuo es negado, no reconocido, en el ritmo abstracto de la función burocrática, de la centralización, de las leyes del intercambio. No hay lugar para

122. J. MUÑOZ: *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1978, p. 224.

la subjetividad. El problema deja de ser la liberación del dominio de clases para ser pura liberación del dominio, del dominio de lo universal, sea ético o económico. Explicar esa muerte de la subjetividad se convierte en el tema central de estos pensadores. La sociología o teoría crítica, la antropología histórica concreta, en fin, las ciencias sociales, serán su campo de movimiento. Desvelar los secretos de la alienación, de la identificación, así como las mixtificaciones de las ciencias ideológicas burguesas de la sociedad, se convierte en su tarea. Unos usarán más que otros a Freud; otros a Weber; pero, en general, los frankfurtianos recuperarán la dimensión psicológica, muy ignorada en el marxismo, para poder explicar las *mediaciones* que determinan la conducta del individuo. El colectivo *The Authoritarian Personality* (1950) es un buen ejemplo de este análisis. Sin esa mediación de lo psicológico no se pueden entender, por ejemplo, que las masas populares corrieran tras de Hitler, o que puedan ser integradas y dirigidas contra sí mismas, usadas en su propia destrucción, por los *mass media*. Marcuse (*Eros y civilización, El hombre unidimensional...*) y Fromm (*El miedo a la libertad, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*) destacarán en esta recuperación de la dimensión psicológica, acabando por ignorar las determinaciones de clase. Pero, en general, toda la «escuela de Frankfurt» se movió, aunque desigualmente, en esta dirección.

Desde esta perspectiva, el otro gran tema de la Escuela será la insuficiencia del marxismo, su envejecimiento. La sociedad se ha transformado. Ha cambiado la forma de la propiedad, la división del trabajo, la estructura de clases, los mecanismos de la dominación... Nuevas capas sociales (*white collars*, técnicos...) han aparecido; la vieja clase obrera ha sido desplazada de su puesto de mando; en la moderna producción tecnologizada otros sectores han pasado a ser los directamente responsables de la puesta en marcha de los medios de producción. Las categorías que podían servir para el análisis del capitalismo liberal se hacen inservibles en el capitalismo monopolista.

Además, el marxismo como filosofía no se ha realizado. Ninguna filosofía se ha realizado. La filosofía parece como una ficción de esperanza, como ideal utópico. Su fracaso histórico debe ser estudiado. La *Dialéctica de la ilustración* será un buen ejemplo de este tipo de reflexión. El individuo, que toda filosofía instaaura en el concepto y promete su realización, unas veces debilitando lo universal y otras pensando su identidad, ha sido la víctima de la historia.

Unas veces se ha sacrificado su individualidad natural a un sujeto abstracto, a un *cogito* (exigencia ascética de la producción moderna); otras veces se ha teorizado su realización mediante su identificación con su «segunda naturaleza» (la sociedad), siendo ésta su negación. Pero todas las filosofías fracasaron. Desvelar su ficción, en lugar de lanzarse a crear otra, es tarea de la teoría crítica.

En 1937 comienza la «teoría crítica». Antes se había hablado de «materialismo»; ahora se acentuará la tendencia a ver el marxismo como *crítica* (de la economía política, del Estado, de la ideología...). La teoría crítica se propone como programa alternativo a la teoría tradicional y se justifica en base al carácter alienante tanto de la teoría burguesa como del marxismo del *diamat*. Pero ese *programa* irá poco a poco cubriéndose de pesimismo, de impotencia. Viéndose a sí misma como inmanente al proceso de transformación social, pronto descubriría la escisión y la impotencia.

Para Horkheimer la teoría tradicional está *determinada* a servir el proceso de reproducción social por ser efecto de ese mismo orden social al que sirve. El *neutralismo* con que se piensa a sí misma expresa la aceptación del sistema de relaciones sociales en que se produce. En su origen se da ya su carácter. Nació con el fracaso de la revolución burguesa, cuando se puso de relieve que la libertad que podía conseguir no era la liberación prometida; es decir, cuando la *libertad positiva*, real, material, que daba fuerza y sentido a la revolución se vaciaba en simple y abstracta *libertad formal*, político-jurídica. La sociología burguesa, dice J. Muñoz, «nació precisamente en este momento histórico: en el momento de la evidencia del fracaso de las expectativas racionalistas (...). Y nació, en consecuencia, como ciencia rectora e inspiradora de un necesario haz de técnicas de dominación y domesticación del conflicto».¹²³

El orden socioeconómico, la división del trabajo, la parcelación de la praxis social, la subordinación del individuo —tanto del obrero como del intelectual y del capitalista— al ritmo omnipotente de las leyes de reproducción del capital, hacen que la teoría que nace en su seno refleje esas condiciones. La ciencia es una «función social» y, como tal, refleja las contradicciones de la sociedad en que es producida. La razón científica es una *razón instrumental*, es decir, está orientada a la operatividad cotidiana, a la eficacia de intervención en una sociedad fraccionada; por tanto, no puede comprender

123. J. MUÑOZ: *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1978, pp. 227-228.

la sociedad como *totalidad*. Surgida en un trabajo parcializado y para ser eficaz en una práctica social dominada por la división clasista del trabajo, la teoría tradicional refleja esta miseria y, en lugar de servir de instrumento crítico de autoconciencia, opera necesariamente como una función conservadora del orden existente.

Frente a la teoría tradicional, la teoría crítica debe ser camino de autoconciencia, lucha contra todas las formas de cosificación, de alienación y de sumisión. La herencia del Korsch de *Marxismo y filosofía* y del joven Lukács de *Historia y conciencia de clase* inspira esta formulación de la teoría crítica de los años treinta, como ha puesto de relieve Rusconi.¹²⁴ Pero también está presente Hegel y la lectura hegeliana de Marx, potenciada por el reencuentro con los textos joven-marxistas; y Weber y Freud.

Toda la reflexión de Horkheimer está condicionada por esta tesis expuesta en su *Teoría tradicional y teoría crítica*: «En el modo de producción económico burgués la actividad de la sociedad es ciega y concreta, y la del individuo es abstracta y consciente». El individuo, pues, es el lugar, el sujeto de la espontaneidad, de la conciencia de los fines, de la racionalidad; la sociedad, en cambio, es el lugar de los hechos brutos, sin sentido, de la causalidad mecánica ciega.

Éste es el gran tema de la teoría crítica: ¿cómo hacer posible al individuo en la sociedad? En el mundo clásico el individuo no era nada fuera de la comunidad: su ser le era reconocido en cuanto *pertenecía* a una comunidad. En la sociedad moderna, separado el individuo de la sociedad, liberado su ser de su pertenencia a la comunidad, se establece una tensión entre ambos. Esa tensión se mantiene en el estado liberal como oposición necesaria y necesariamente irreconciliable. Pero en la fase del capitalismo monopolista, con la burocratización y centralización del proceso económico y social, el individuo es *liquidado* por la sociedad. A cambio de su ser individual se le ha dado un «pseudo-ego» común, estándar, modelado por la planificación.

La liquidación del individuo es el tema de reflexión de Horkheimer desde 1939: *Juden in Europa, The End of Reason, Autoritärer Staat* y los ensayos recogidos en *The Eclipse of Reason* (1947) o, junto a Adorno, en *Dialektik der Aufklärung* (1961). Tema que sirve como

124. G. E. RUSCONI: *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969.

eje para la interpretación del capitalismo maduro, en su fase tecnológica.

Sus tesis principales son las siguientes. Las relaciones de propiedad han cambiado, pues ya la propiedad legal (anónima) no coincide con la posesión real o efectiva. Ello ha originado el surgimiento de una nueva estructura de clases: la clase dominante no es la misma que antes. El titular de la propiedad no controla el proceso productivo. Además, el mercado ha perdido su función: ya no garantiza el cambio por la ley del valor. El monopolismo impone el cambio desigual; el mito liberal ha perdido su credibilidad. Por tanto, las categorías de la crítica de la economía política, del análisis marxista del capitalismo, válidas para el momento liberal, han perdido potencia explicativa.

Como lo económico (la propiedad) ha perdido poder, primacía, a manos de la burguesía, de los cuadros e instituciones que rigen de hecho el proceso social, el centro del análisis se desplaza hacia lo político, hacia la dominación. Ya no es capital/trabajo el eje de análisis, sino dominadores/dominados, minoría/masas. Es la «élite del poder» de Wright Mills, la que es ascendida y puesta en lugar del capital.

Esa centralización y burocratización garantiza el control de la crisis. La estrategia obrera montada sobre la teoría de las crisis es desacreditada. La liberación pasa por la conciencia, se dirige a recuperar la individualidad, la subjetividad, negada en el *orden* social.

Las conclusiones de un análisis de este tipo son, por un lado, la no diferencia entre el capitalismo estatalizado de los países «democráticos» occidentales, los regímenes fascistas y la planificación estatal socialista. Cuando la perspectiva de clases ha sido sustituida por la opción individuo/sociedad, ciertamente el enemigo es el monstruo tecnológico, la barbarie del sistema. Horkheimer, así, viene a recuperar el viejo humanismo, la reivindicación del hombre libre, *causa sui*, que se rige por *fines*, frente a la masificación, la uniformización, la sumisión al ritmo ciego, mecánico, del monstruo social, que ni siquiera es controlado por aquellos que se creen sus controladores. La revolución que no llama a las clases, sino al *hombre* para que salve a la *humanidad* sometida a la barbarie de la máquina.

Una idea central en la reflexión de Horkheimer es que la decadencia de la razón y la decadencia del individuo son la misma cosa. O, como dice en *Dialéctica de la Ilustración*, que «poder y conoci-

miento son sinónimos». Al fin se escucha la voz de Hobbes, aunque con actitud de desesperanza, como corresponde a quienes la escuchan desde la utopía. La han escuchado en los textos de Freud, especialmente en *El malestar en la cultura*. Freud había afirmado que sin represión no hay sociedad, que ésta se monta sobre la renuncia y la autorrepresión ascética. La autoconservación, y la *razón instrumental* como su vehículo, exige la autorrepresión, o la «sublimación represiva» en expresión de Marcuse. Es decir, la razón subjetiva nace como negación de la naturaleza, del individuo diferenciado o ser natural. El triunfo de la razón instrumental en la burocratización, la planificación, la unificación socioeconómica, lleva consigo la destrucción del individuo a manos de la uniformación, de la alienación en lo universal convencional. Ni el fascismo, ni el estalinismo, ni el neocapitalismo permiten la presencia del individuo con su diferencia.

Pero el mal estaba ya en el origen. En su *Crítica de la razón instrumental*,¹²⁵ el tema es «la rebelión de la naturaleza»: el fascismo es la rebelión de lo «irracional», de la naturaleza, excitada por el demagogo, contra el sistema productivo liberal que se había mostrado más apto para *dominar a la naturaleza*. Este dominio es puesto a la orden del día en los orígenes de la ciencia y la racionalidad moderna. El triunfo de la razón calculadora, clasificadora, en la ilustración moderna, va acompañado de la aparición del *sujeto* humano, del hombre como individuo «racional». Este hombre se convierte en señor de la naturaleza negándose a sí mismo como natural, es decir, asumiendo la ascesis, la renuncia, sometiéndose al cálculo.¹²⁶

6.7.3. DIALÉCTICA NEGATIVA Y FINAL DE LA UTOPIA

El tema profundo de la *Dialéctica del iluminismo* (1947) es que por debajo del dominio de clases hay otro más radical y que posibilita aquél: el dominio de la naturaleza por la *razón instrumental*. O, si se prefiere, que por debajo de la escisión en clases, hay que poner

125. *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft* (Fischer, Frankfurt, 1967) es la versión alemana, traducida por A. Schmidt, de su obra *The Eclipse of Reason* (Nueva York, 1947). Traducción castellana: Buenos Aires, Editorial Sur, 1973.

126. Buena parte de los ensayos de Horkheimer fueron editados con un «Prefacio» de A. Schmidt, con el título de *Kritische Theorie I y II* en 1968. En castellano destacamos los recogidos en *Sociológica* (Madrid, Taurus, 1966).

la escisión entre *naturaleza* y *razón*, su oposición que imposibilite no sólo la libertad individual, sino el *individuo*. La reflexión de Horkheimer y Adorno tiene presente una experiencia histórica concreta: el fascismo y el estalinismo han sido dos atentados contra el individuo; los órdenes sociales que postulaban eran la negación de lo individual. Pero, al mismo tiempo, el capitalismo «liberal» es una ficción: la sociedad capitalista no permite en su seno lo individual sin reducirlo a parte de una totalidad que lo domina y lo niega como diferente.

La obra de Horkheimer y de Adorno coincide en su expresión de la pérdida creciente de la individualidad en el orden socioeconómico «industrial». La perspectiva de clase se irá diluyendo para plantear el tema de la liberación como ruptura con la sumisión al orden tecnológico, burocrático, uniforme, represivo y alienante de las sociedades industriales avanzadas.

Esta reivindicación de la individualidad debe entenderse desde la perspectiva del alejamiento de toda esperanza revolucionaria. Las filosofías que habían definido la liberación del hombre a través de la liberación social habían fracasado. El sujeto revolucionario había desaparecido, integrado, en las sociedades capitalistas tanto como en las burocracias estatistas; no podía mantenerse la fe en la inmanencia de la negatividad en la totalidad social. La teoría crítica cumple su función de desvelar la ficción de libertad que prometían las filosofías tradicionales, incluido el marxismo; su única salida a la desesperanza parece ser la reconquista de la libertad para la conciencia individual, ya que no para el individuo social.

La recuperación histórica de la conciencia se lleva a cabo en la *Dialéctica del iluminismo* a través de la reconstrucción histórica de la génesis y muerte del individuo, del sujeto. El momento clave de esa historia, donde se explicitan los fines de todas las filosofías anteriores, es en el racionalismo de la Ilustración, cuando el hombre, para afirmarse a sí mismo, para legitimar su libertad y su poder, condensa su objetivo en el dominio de la naturaleza. Puesta la naturaleza como lo otro, como el objeto frente al cual se constituye como sujeto, como dominador, como señor, como individuo libre, cae en la terrible trampa de negarse a sí mismo en tanto que ser natural: al dominar la naturaleza debe dominarse a sí mismo, dominar su cuerpo (principio ascético, represión necesaria). En segundo lugar, para llevar a cabo ese dominio de la naturaleza debe desarrollar una «segunda naturaleza», la sociedad, con su división del traba-

jo, su desigualdad interna, su jerarquía, su dominio..., que lleva consigo la disolución de la individualidad en la racionalidad económica, la voluntad general, la universalidad de la ley. Para dominar la naturaleza y su subjetividad, se entrega sin condiciones a la segunda naturaleza. Esta sumisión es tanto más radical cuanto no es vivida como tal por el hombre, que vive su negación como cumplimiento de la moralidad y la legalidad.

Adorno considera que así la naturaleza cobra el precio a su dominador: el sujeto deviene puro *cogito*, mero sujeto abstracto. La dominación del hombre sobre la naturaleza lleva consigo la dominación de lo abstracto sobre lo concreto, de la sociedad sobre el individuo, de la necesidad sobre la libertad, del deber sobre el deseo. El mal, pues, puede ser ligado al principio del dominio. Pero se resuelve con la ficción hegeliana de identificar sujeto y objeto, espíritu, naturaleza, público y privado, sociedad política y sociedad civil... Tales identificaciones son formas filosóficas que enmascaran su raíz: el principio de dominación. Hegel había intentado ocultar que, como diría el Rousseau del *Discurso sobre la desigualdad*, todo universal es negación de la irreducible diferencia del individuo, que toda ética objetiva es la muerte de la conciencia individual.

También Marx apoyó en el dominio su alternativa: su dominio de la naturaleza en la dialéctica de las fuerzas productivas, dominio del individuo en su teoría de las clases y en el diseño de la uniformidad socialista. El dominio no se agota en la explotación y opresión capitalista o fascista; el dominio puede permanecer en la economía socialista. En cualquier caso, Marx fue víctima de la ilusión de lo universal, de la totalidad y de la razón de origen ilustrado en la que lo particular, el individuo y la naturaleza son sacrificados a abstracciones.

En la *Dialéctica negativa* el acentuado pesimismo lleva este análisis a sus más radicales consecuencias: ya no hay posibilidad de confiar la liberación a la historia, ya no es posible esperar en ninguna dialéctica inmanente, ya no puede darse marcha atrás a este orden caótico de la dominación. Lo único que aún parece posible es aprender que «la dialéctica es la conciencia rigurosa de la no-identidad», que lo único salvable, muerto el individuo y su libertad, es la conciencia de la diferencia. Para ello hay que ejercer la negación de toda filosofía de la identidad y de la reconciliación (objeto-sujeto, universal-particular, razón-naturaleza...). No se trata de oponer a lo que *es* lo que *debe ser*; a lo real, el deseo; a lo racional, la utopía.

Se trata de no dejarse vencer por la tentación de la afirmación; cualquier alternativa positiva encubriría una forma del principio de dominio. Lo único posible para mantener la autonomía de la conciencia es ejercer constantemente la teoría crítica, que ahora consiste en diferenciar lo que las cosas son y lo que dicen ser; es decir, una tarea desmitificadora, constantemente negativa, sin caer en la ficción de la utopía posible, forma encubierta del dominio; sólo en esa tensión el sujeto salva —perdido ya irremediablemente su derecho y su poder para realizar la filosofía— algo de su autonomía, resistiendo a la tendencia a la fe en la razón.

Adorno invita al pensamiento a confesar su impotencia, su fracaso histórico, su esterilidad social; sólo así podrá el pensamiento acercarse a lo que no es y a lo que podría ser. «Aunque una filosofía no sirva para nada, no por ello podemos arrinconarla.» La utilidad está ligada a la dominación: la filosofía negativa ha de ser radicalmente estéril, sin función, puramente negativa.

Su consigna «la totalidad es un engaño» lo llevará a poner el dualismo sujeto-objeto, a afirmarlo contra la tendencia del pensamiento a reducir a unidad, a identificar lo diferente. También aquí la *dialéctica negativa* aparece como resistencia a aceptar el ser y a someterse al ser. Porque, en el fondo, ése es el drama del racionalismo moderno: comienza reivindicando el derecho del sujeto a dominar el mundo y acaba sometiéndose a los datos, a las cosas, hasta reconocerse como simple descubridor de una realidad a la que hay que someterse; así se ignora lo único bueno del idealismo kantiano: la conciencia de que esa «realidad» es puesta por la razón en su dominio de la *otra realidad*, lo *en sí*. Incluso en Hegel, donde el espíritu parece apropiarse de la naturaleza, hasta subsumirla en su seno, dicho espíritu acaba siendo segunda naturaleza, con su implacable ritmo, superando toda particularidad, borrando toda diferencia, haciendo imposible la individualidad. Adorno, con frecuentes tonos provocativos, reivindica la tensión, la contradicción irresoluble, la resistencia a la unidad, el mantenimiento a cualquier precio de la particularidad. La *Dialéctica negativa* no es otra cosa que la defensa de lo que aún no es, que la resistencia a la indiferenciación, a la reconciliación, a la muerte.¹²⁷

127. La edición de las obras de Adorno se encuentra en T. W. ADORNO: *Gesammelte Schriften*, 20 vols., a cargo de Gretel Adorno y Rolf Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970. De los traducidos al castellano destacamos los ensayos contenidos en *Prismas* (Barcelona, Ariel, 1962) y en *Sociológi-*

El análisis de Marcuse también ha estado orientado a mostrar que los mecanismos de dominación mediante los cuales se reproduce la explotación económica han cambiado con la «sociedad tecnológica». La dirección de ese cambio ha sido la de corregir la aceptación, el consentimiento de los explotados, desmovilizando así a las clases revolucionarias y esterilizando a sus partidos. Ese «consentimiento» sería corregido, por un lado, mediante la narcotización, la insensibilización producida por el crecimiento económico (confort, lujo, seguridad, consumo...); por otro, mediante una complicada burocratización de la vida política y un creciente dominio de los aparatos ideológicos manipuladores de la conciencia.

El resultado global es la pérdida de su potencia negativa, subversiva, por parte de la clase obrera. Ésta no ve en los dirigentes del proceso de trabajo (cuadros técnicos) enemigos de clase; el capitalismo no aparece presente, no es visto como enemigo. La dominación pierde su rostro, deja de verse encarnado en unos sujetos, para presentarse como administración, como programación, como organización, determinando que la potencia revolucionaria se disuelva en el reformismo, en la racionalización, en la participación en la gestión.

Esa conciencia de la pérdida de la subjetividad revolucionaria del proletariado, le llevará, en 1969, en su *Ensayo sobre la liberación*, a definir su esperanza en los sectores capaces de vencer la alienación, en los intelectuales, artistas, estudiantes, viendo en ellos el único sujeto histórico.

Quizá sea Marcuse el pensador frankfurtiano que con mayor claridad deja ver en su filosofía la huella de la tristeza, e incluso de la culpa, de una burguesía que no sólo no ha realizado los valores (individuo, libertad, igualdad, fraternidad, felicidad...) que le dieron su fuerza y legitimidad histórica, sino que ha renunciado a ellos, que los ha negado; más aún, que los ha hecho imposibles, irrealizables. Si *El hombre unidimensional* de Marcuse expresa la imposibilidad de la recuperación del individuo en las sociedades de capitalismo avanzado, es decir, la renuncia a la esperanza, *El marxismo soviético* expresa la misma idea en los países llamados socialistas.

ca (Madrid, Taurus, 1966); *Freud en la actualidad* (Barcelona, Seix Barral); *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975) y *Minima Moralia* (Madrid, Taurus). Una brillante incorporación de Adorno, con selecta bibliografía, es la de T. PERLINI: *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Roma, Ubaldini, 1971.

No hay razón para seguir pensando en un cambio inmanente: la totalidad histórica no encierra esperanzas revolucionarias. La potencia negativa interna está controlada, sometida, bloqueada; cualquier cambio ha de venir desde *fuera*, de un sujeto situado *fuera*, marginal al sistema.

Y ese cambio, el cambio deseable, es para Marcuse la recuperación del individuo. *Eros y civilización*, usando a Marx y Freud en extraña simbiosis, expresa la rebelión teórica del individuo contra un orden social que le ha impuesto el ascetismo a cambio de la sobrevivencia. El relativo optimismo de esta obra lleva a Marcuse —que tal vez es el menos dramático del grupo— a diseñar una sociedad posible no represiva (o, al menos, sin excedente represivo), basándose en la teoría freudiana de los instintos. En suma, Marcuse renuncia a toda razón instrumental, a toda razón que acepte la necesidad —cualquier necesidad, económica o moral— como su orden, y llama «razonable» sólo a aquello que garantiza la gratificación libidinal. Como se ve, Marx queda muy lejos. Marx no permitía la utopía.

Toda la reflexión marcusiana está basada en el reconocimiento del inmenso poder de la totalidad social para anular e incluso invertir las fuerzas subversivas que ella misma genera. Las libertades acaban por reforzar el sistema, la tolerancia es un sutil mecanismo de represión, el reconocimiento del sujeto como ciudadano es la forma eficaz de mantenerlo bajo el yugo en el juego de mercado... Incluso el lenguaje deviene lenguaje del poder; incluso la racionalidad neutra, que definen el positivismo y la nueva lógica, deviene racionalidad de la dominación. El saber pasa a ser unidimensional, como el hombre mismo.

Frente a este poder de integración social Marcuse reivindicaba, desde Freud, el derecho de *Eros* sobre la *razón* instrumental y dominadora de la naturaleza. La identidad sujeto-objeto en filosofía y la hegemonía del principio de dominación, se convierten las dos en objetivos a abatir. Las tesis de que la utopía es posible, de que la liberación pasa por el combate contra la represión, contra la interiorización de la dominación, contra el ascetismo, contra la renuncia... y de que en este nuevo combate el protagonista, el sujeto revolucionario, ya no puede ser la clase obrera, hundida para siempre en la dialéctica de la sobrevivencia, del dominio y la represión, sino aquellos que están *fuera* de la producción, tuvieron un gran éxito a finales de los sesenta. Después se vería que tampoco los intelectuales y los artistas, capaces de acceder a la conciencia de

sí, tenían *necesidad* de la subversión, de la gran negación desde fuera como única resistencia con posibilidades de éxito. Porque, ¿cómo situarse fuera? Eso es imaginable en el orden del concepto; pero en el dominio de la práctica no hay fuera. La lucha de los frankfurtianos contra la inmanencia condenaba a la esterilidad práctica. Para salvar la conciencia individual, la lucidez, se condenaban a sí mismos al no ser: pues lo otro es siempre lo que aún no es.¹²⁸

6.8. La ortodoxia difícil: Lefebvre y Garaudy

Henri Lefebvre cubre toda una época de pensamiento filosófico en el PCF, desde el período de entreguerras a 1958, en que será expulsado del Partido. Lo más significativo es que fueron escritos como *Le marxisme et la pensée française*¹²⁹ y *Problèmes actuels du marxisme*,¹³⁰ en los que pone en cuestión la terrible presión de la doctrina del partido sobre la práctica teórica en su seno, convirtiéndose en elementos de su expulsión, y *La Somme et le Reste*,¹³¹ especie de autobiografía «autocrítica» en la que sobre el eje de la evolución de su pensamiento ofrece una profunda reflexión sobre la represión teórica en el partido, sus mejores textos. Toda una vida de «filósofo oficial» que sólo produce frutos teóricos de relieve bajo la forma de renuncia a la misma, en la tragedia del fracaso o la desesperación de la ilusión.

En el fondo, Lefebvre tuvo siempre una fuerte tendencia hegeliana o, mejor, del hegelianismo arraigado en Francia, el de la *Fenomenología*. De ahí que, a la menor ocasión, en su obra aparezcan temas y enfoques cercanos a los de Hyppolite¹³² e incluso a la de

128. La obra de Marcuse ha sido casi en su totalidad traducida al castellano. Destaquemos *Razón y Revolución* (Madrid, Alianza, núm. 292); *Eros y Civilización* (Barcelona, Seix Barral, 1968; en catalán Edicions 62, 1968); *El hombre unidimensional* (Barcelona, Seix Barral, 1969; en catalán, en Edicions 62, 1968); *El final de la utopía* (Barcelona, Ariel, 1968; en catalán en Edicions 62, 1969). Un texto introductorio de gran calidad y con abundante bibliografía es el de T. PERLINI: *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, Ubaldini, 1968.

129. *Les Temps Modernes*, núms. 137-138, 1957.

130. París, P. U. F., 1948.

131. París, La Nef de Paris, 1958.

132. «Marxisme et philosophie» en *La Revue Socialiste*, núm. 5, 1946; «La

algunos autores cristianos, como Bigo.¹³³ Y si esto no causó sospechas fue, sin duda, debido a que el PCF se movía en la contradicción marcada por la asunción acrítica del materialismo dialéctico en la forma soviética y por la política frontista, también dirigida desde Moscú, que exigía el diálogo con católicos y progresistas.

Además, Lefebvre tuvo una gran habilidad. Así, él defendió constantemente la importancia de Hegel en el marxismo, pero procuró siempre resaltar la distinción *método/sistema* y de afirmar la inversión materialista de Marx. Así se salvaba la ortodoxia. Si en 1939 escribía *Le matérialisme dialectique*,¹³⁴ texto de impecable ortodoxia, en 1944 realizaba, con N. Guterman, la traducción (parcial) de los *Manuscritos de 1844*; y si trabajos como *Pour connaître la pensée de K. Marx*¹³⁵ y *Le marxisme*¹³⁶ son trabajos de divulgación sin problemas, otros como *Logique formelle et logique dialectique*¹³⁷ o *Critique de la vie quotidienne*¹³⁸ son reflexiones originales y cuyas implicaciones son de dudosa fidelidad a la política del partido.

Lefebvre, pues, está siempre entre Marx y Hegel, y su esfuerzo por presentar el marxismo como culminación-superación del proyecto hegeliano le permite tanto despreciar la *Lógica* en favor de la *Fenomenología*, como afirmar el materialismo dialéctico sin renunciar a dar al marxismo un fundamento humanista, a la dialéctica un tratamiento subjetivista y a la alienación un lugar de preferencia.

El efecto global, que poco a poco se iría dibujando, es la reducción del marxismo a filosofía, la conversión de los análisis económicos de Marx en nuevo tratamiento de la alienación, de la reificación, de la temática joven-marxista, que poco a poco es convertida en filosofía marxista. Lefebvre se hacía cada vez más permeable al tratamiento de la filosofía marxista, y de las obras juveniles, que se hacía en su momento. Con ello se configuraba un marxismo humanista, de la libertad y de la desalienación: un marxismo construido por filosofías del sujeto, tendentes a la antropologización de la obra

conception hégléenne de l'Etat et sa critique par Karl Marx» en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 2, 1947; «De la Structure du Capital» en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, vol. XLII, 1948, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955.

133. P. BIGO: *Marxisme et humanisme*, París, P. U. F., 1953.

134. París P. U. F., 1947.

135. París, Bordas, 1947.

136. París, P. U. F., 1948.

137. París, Éditions Sociales, 1947.

138. París, Grasset, 1947.

de Marx y a borrar el análisis de clase a cambio de un proyecto de liberación de la *humanidad*.

De todas maneras, con el maccarthismo, la polarización OTAN/COMECON, el plan Marshall, la expulsión de los comunistas del gobierno, etc., y la consecuente radicalización ideológica, H. Lefebvre hace su *Autocritique*,¹³⁹ rechaza la temática de sus trabajos, critica su propio teoricismo, reafirma la ortodoxia y el carácter de partido de la filosofía. Es el momento en que desde *La Nouvelle Critique* los filósofos comunistas comienzan el combate contra Hegel como «revisionismo universitario»,¹⁴⁰ y contra el jovenmarxismo como «revisionismo de guerra», en palabras de Bottigelli.¹⁴¹

La expulsión de Lefebvre, hombre de gran relieve en el Partido, fue todo un síntoma. Sus trabajos posteriores a 1956 significaban, de alguna manera, la liberación de su pensamiento, tantas veces autocensurado y autosubordinado a la más estricta ortodoxia. Y aunque ya se estaba en el nuevo clima, sus trabajos (*El marxismo y el pensamiento francés*, *Problemas actuales del marxismo*, etc.¹⁴²) exigían una desestalinización teórica que al PCF parecería, y no sin razón, una «desmarxistización». Así, al menos, le pareció a L. Sève, que intervino en el debate contra Lefebvre con su trabajo *Henri Lefebvre et la dialectique*,¹⁴³ desde las páginas de *La Nouvelle Critique*. La cuestión que Sève planteaba era muy sencilla: ¿Es necesario, para enriquecer el marxismo, desarrollarlo, corregir sus deformaciones históricas... poner en cuestión sus principios? Sève sospechaba, y no sin razón, que cuando se ponen en cuestión unos principios filosóficos es porque se dispone ya de otros desde los cuales se aborda su valoración.

De cualquier forma, la suerte estaba echada. Lefebvre, poco a poco, se había ido alejando de los márgenes de liberación teórica que una posición marxista permite sin ponerse en cuestión a sí misma. La crítica a sus posiciones se continuaría tras su expulsión. Así, *La différence*¹⁴⁴ de Sève es ya un ataque despiadado a un intelec-

139. «Autocritique: Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique», en *La Nouvelle Critique*, núm. 4, 1949.

140. «Les Philosophes communistes. Le Retour à Hegel, derniers mots du révisionisme universitaire», en *La Nouvelle Critique*, núm. 20, 1950.

141. E. BOTTIGELLI: «Un revisionisme de guerre», en *La Nouvelle Critique*, núm. 32, 1952.

142. Véase también «Dibattito sul giovane Marx», en *Il Contemporaneo*, núm. 33, 1954.

143. *La Nouvelle Critique*, núm. 94, 1958.

144. París, Éditions Sociales, 1960.

tual «arribista», «pequeño-burgués» y «antimarxista». Y aunque *La Somme et le Reste* ¹⁴⁵ ofrece elementos de gran interés para comprender su desarrollo teórico, la verdad es que Lefebvre merece un estudio en profundidad. Y no lo decimos por méritos tales como su reflexión, o el haber sido el principal filósofo comunista francés en una larga etapa, etc., sino porque su historia daría mucha luz, como paradigma, a toda la historia del marxismo occidental, sin duda atravesada por el problema de la articulación teoría-política en su forma más concreta: intelectuales-partido.

Pues sin despreciar la producción teórica de L. Goldmann, muy amplia, dirigida a un campo de mucho interés, como es el de la conciencia ideológica en sus aspectos literarios ¹⁴⁶ y artísticos; y sin despreciar el influjo de este lukacsiano en unos momentos en que se asistió a la recuperación del joven Lukács, es Garaudy, la otra gran figura destacada de la postguerra y, desde luego, la que ha protagonizado los más importantes debates. En cierto sentido, Garaudy ha tenido una trayectoria similar a la de Lefebvre: con su fuerte herencia hegeliana abordó, con impecable ortodoxia, la tarea de fundamentar una teoría del conocimiento materialista. Su trabajo *La théorie matérialiste de la connaissance* ¹⁴⁷ es de impecable posición estaliniana. La dialéctica aparece como el estudio de las leyes de la naturaleza, de la historia y del pensamiento; estas leyes son las que estableció Stalin y con formulación idéntica, y el principio materialista es de impecable formulación leniniana. La tesis de que el materialismo dialéctico es la superación tanto del materialismo mecanicista como del idealismo, atraviesa toda su obra, en buena parte orientada a desmarcar el marxismo del hegelianismo y de todo tipo de teologismo. Toda su obra anterior a los sesenta presenta estas características.¹⁴⁸

Pero en torno a los 60 se da el cambio de perspectivas. No vale la pena entrar en sus detalles porque, al fin, todo lo dicho para Le-

145. Ed. cit.

146. L. GOLDMANN: *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959 (traducción castellana en Universidad Central de Venezuela); *Ciencias humanas y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión; «Matérialisme et histoire de la littérature», en *Revue de Métaphysique et de Moral*, núms. 7-9, 1950; etc. Lukács y Heidegger: *hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

147. París, P. U. F., 1953.

148. *Questions à J.-P. Sartre*, París, Clarté, 1960; *Le marxisme et la personne humaine*, París, Éditions Sociales, 1949; *L'Eglise, le communisme et les chrétiens*, París, Éditions Sociales, 1949; *Le communisme et la morale*, París, Éditions Sociales, 1945. Véase también el colectivo GARAUDY Y OTROS: *Mésaventures de l'antimarxisme*, París, Éditions Sociales, 1969.

febvre, en su aspecto más general, habría que repetirlo aquí. Garaudy se desplaza cada vez más hacia un socialismo de tipo humanista. En sus trabajos *Humanisme et marxisme* (1957)¹⁴⁹ y *Perspectives de l'homme* (1959),¹⁵⁰ queda perfectamente trazada la dirección de su pensamiento. Y *Le grand tournant du socialisme* (1969)¹⁵¹ es el mejor documento de dicho cambio.

La justificación del mismo pasa por una nueva valoración de la revolución científico técnica, que anula la validez de la vieja consigna de «alianza de obreros y campesinos», propia de capitalismo poco desarrollados, con fuerte peso de la población agraria y del proletariado no cualificado, para poner a la orden del día la consigna «unión de la fuerza del trabajo y de la cultura». Este nuevo «bloque histórico», que da fuerte presencia a las nuevas capas profesionales (cultura humanista, cultura técnica, cultura científica...), se basa en el reconocimiento de una nueva estructura de clases en la sociedad industrial, así como de las fuertes variaciones que han tenido lugar en la composición y estructura de la clase obrera, así como del cambio de su posición privilegiada en la producción. Es decir, tiende a pensar que la moderna producción, con base en la nueva tecnología, determina que las nuevas capas profesionales ocupen un lugar de excepción, pues en definitiva son ellas las que pueden poner en marcha la producción (o, en todo caso, sin ellas el «proletariado» no puede hacerlo).

En esta perspectiva la tarea del intelectual, de la filosofía, pasa a ser la que ya dibujaran los frankfurtianos: una tarea crítica, de desenmascaramiento de las formas de opresión y de sumisión, que ayude a la toma de conciencia y, en definitiva, a la liberación de los hombres, entendida cada vez más como «desalienación», como recuperación por el hombre del dominio sobre la producción en vez de su sometimiento a la fragmentación, automatismo y falsa conciencia que la actual organización impone.

La revolución pierde cada vez más su carácter de clase, su contenido de inversión de las relaciones de poder, de expropiación, socialización... para aparecer como revolución contra el sistema:

149. París, Éditions Sociales, 1957.

150. París, P. U. F., 1959 (en castellano en Fontanella, 1970).

151. En realidad es la culminación de los análisis que aparecen en trabajos como *Dieu est mort*, París, P. U. F., 1962; *Karl Marx*, París, Seghers, 1965; *Lénine*, París, P. U. F., 1968; *D'un réalisme sans rivage*, París, Plon, 1965; *Marxisme du XX^e siècle*, París, 1966; «Structuralisme et mort de l'homme», en *La Pensée*, núm. 135, 1967; *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, París, 1968.

una revolución interclasista, de todos los hombres oprimidos y marginados, o simplemente conscientes y críticos, contra una organización social que reproduce la alienación y el dolor, a cuyo funcionamiento no escapa la sociedad por simple hecho de la socialización.

Ya en 1959 Garaudy, en *Le marxisme, philosophie critique*,¹⁵² había aceptado que la filosofía marxista no estaba separada de las otras filosofías, no tenía problemas propios. Era el reconocimiento de la legitimidad de la preocupación comunista por temas y problemas anteriormente considerados ajenos o «burgueses». Garaudy, sin duda el más ortodoxo años antes, y hombre con mucho peso oficial, como portavoz autorizado de la dirección, será el mejor exponente del «marxismo abierto» que, en definitiva, se concretaba en el «diálogo con los católicos».

En *Objet, programme, méthode du C.E.R.M.*¹⁵³ defiende el marxismo «crítico». Su reflexión en esos momentos se orienta a defender la necesidad de que el marxismo se desarrolle, se desdogmatice, recupere todo aquello que las otras filosofías —especialmente el existencialismo y el humanismo cristiano— tienen de progresivo. El «diálogo con los cristianos» exigía eso, recuperar su problemática filosófica y asimilar los elementos progresistas de su teoría. No sería fácilmente esquematizable todo el proceso de Garaudy, su debate con Sartre (especialmente *Questions à J. P. Sartre*,¹⁵⁴ donde defiende la objetividad de las leyes dialécticas), sus reflexiones sobre el existencialismo y el pensamiento cristiano,¹⁵⁵ sus reflexiones sobre la relación Hegel-Marx, insistiendo en *Dieu est mort*¹⁵⁶ sobre la tesis del «núcleo racional» del pensamiento de Hegel recogido por el marxismo, etc. En el fondo, Garaudy ha intervenido en toda la problemática filosófica de su época.

En su *Karl Marx*¹⁵⁷ desarrolla una tesis, ya antes enunciada, sobre la herencia fichteana de Marx, centrada en que, para Fichte, en el centro de su sistema está el hombre que se crea a sí mismo, y en dicho sistema la libertad es la condición de toda acción. Garaudy intenta afirmar teóricamente la libertad del hombre, clave de todo humanismo, sin renunciar a sus posiciones materialistas y objetivistas, y con ello se demarca del subjetivismo arraigado en las filoso-

152. En *La Nouvelle Critique*, núm. 109, 1959.

153. En *La Nouvelle Critique*, núm. 115, 1960.

154. París, Clarté, 1960.

155. Véase *Perspectives de l'homme*, París, P. U. F., 1959.

156. París, P. U. F., 1962.

157. París, Seghers, 1965.

fías del sujeto. Pero, al mismo tiempo, él convierte al hombre en *sujeto* de la historia. Su problema se concreta en hacer posible una teoría objetiva sobre la subjetividad. Frente a ciertas posiciones marxistas que convierten al hombre en «apoyo», o «efecto» de estructuras y movimientos objetivos; y frente a quienes, por salvar la libertad del hombre y de su acción, hacen imposible una teoría de la acción humana, Garaudy se esfuerza en cuadrar el círculo: en montar un discurso científico sobre una realidad que, por ser libre en su esencia, no puede estar sometida a regularidades ni a leyes. Trabajos como *D'un réalisme sans rivage*¹⁵⁸ y *De l'anathème au dialogue*¹⁵⁹ se orientan en esta perspectiva.

Todas sus últimas obras,¹⁶⁰ pues, están dirigidas a ese «diálogo», que tanta producción teórica ha generado en la década de los sesenta. Garaudy será pronto el «filósofo del marxismo abierto», consiguiendo borrar su pasado de estricta ortodoxia. Pero, a cambio, por haber pasado los límites —flexibles— permisibles, se ha atraído la crítica del partido. Su rumbo, ciertamente, ha traspasado con mucho la barrera del marxismo más laxo: sus últimas posiciones filosóficas son, en definitiva, confesiones de fe cristiana.¹⁶¹

6.9. El peligro del cienticismo

En las dos últimas décadas la producción marxista italiana ha constituido la etapa más fértil de la historia del marxismo. Aquí apenas podríamos inventariar una selección razonable de obras y autores, por lo cual nos limitaremos a comentar aquellas opiniones filosóficas que han tenido una mayor difusión en nuestros medios culturales, como della Volpe y Colletti.

Antes de llegar al comunismo, della Volpe había centrado su interés en diversos temas de la historia de la filosofía, como muestran

158. París, Plon, 1964.

159. París, Plon, 1965.

160. Véase *Lénine*, París, P. U. F., 1968 (traducción castellana en Grijalbo).

161. Entre las traducciones de obras de Garaudy al castellano destacamos: *Dios ha muerto*, Siglo XXI, 1973; *Lecciones de Filosofía marxista*, Barcelona, Fontanella, 1968; *Una nueva civilización*, Madrid, 1976. Citemos también algunas de sus obras claves, como *Marxisme du XXè siècle*, París, Seghers, 1966; *Toute la vérité*, París, Grasset, 1970; *Reconquête de l'espoir*, París, Grasset, 1971; *De l'anathème au dialogue*, París, Seghers, 1964³.

sus trabajos *Hegel romantico e mistico*, *La filosofia dell'esperienza de David Hume*, etc.¹⁶² La preocupación por la estética y por la metodología ya aparece con claridad en estas obras. Su acercamiento al marxismo viene ligado con su desplazamiento hacia el comunismo dentro de la problemática política italiana del momento: los temas de la libertad en el comunismo, del humanismo comunista, de la emancipación del hombre en el comunismo, atraen la atención tras su afiliación al PCI en obras como *La teoria marxista dell'emancipazione umana*, *Per la teoria di un umanesimo positivo*, *La libertà comunista*.¹⁶³ Pero su preocupación metodológica (*Logica come scienza positiva*),¹⁶⁴ y su interés por la estética (*Il verosimil filmico*, *Poetica del Cinquecento*, *Storia del gusto*)¹⁶⁵ sigue presente en sus reflexiones. Y esto se mantiene hasta su muerte, pues los temas político-ideológicos aparecen en los trabajos recogidos en *Rousseau e Marx* y *Critica dell'ideologia contemporanea*,¹⁶⁶ los temas de estética en *Critica del gusto*,¹⁶⁷ y la cuestión epistemológica, cada vez más centrada en el problema del método en Marx y en la dialéctica, es abordada en diversos trabajos.¹⁶⁸

Sin despreciar sus reflexiones sobre el contenido del comunismo, y en especial su planteamiento de la relación democracia burguesa-

162. *Hegel romántico...*, es de 1929; *La filosofia dell'esperienze...*, en 2 vols., de 1933 y 1935. También *Crisi e critica dell'estetica romantica*, 1941 (cuya 2.ª edición, ampliada, está traducida al castellano en Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1964); *Critica dei principi logici*, 1942, que anticipa muchos temas de la *Logica come scienze positiva*. La *Opere*, de G. della Volpe, está recientemente editada por I. Ambrogio, en Roma, Editori Riuniti, 1972-1973, en cuatro volúmenes.

163. *La teoria marxista...*, es de 1945; *Per la teoria...*, recoge trabajos de 1947-1949; *La libertà comunista*, de 1946.

164. La primera edición es de 1950. La segunda, muy ampliada, de 1962. En 1969 se hace una nueva edición, póstuma, muy ampliada, con el título que della Volpe deseaba: *Logica come scienza storica*, Roma, Editori Riuniti, 1969.

165. De *Il verosimil filmico*, 1954, hay traducción castellana en Madrid, Ciencia Nueva, 1967; de *Storia del gusto*, 1956, hay traducción castellana en Madrid, Comunicación, 1972.

166. De *Rousseau e Marx*, 1957, se han hecho varias ediciones, con ciertas correcciones, como es norma en della Volpe (hay traducción castellana en Barcelona, Martínez Roca, 1969). De la *Critica dell'ideologia...*, hay traducción castellana en Madrid, Comunicación, 1970.

167. La *Critica del gusto*, 1960, también tuvo varias ediciones corregidas. La última versión está traducida al castellano en Barcelona, Seix Barral, 1966.

168. «Sulla dialettica», publicado en 1962 en *Rinascita* (en castellano en *Claves de la dialéctica histórica*, Buenos Aires, Proteo, 1965). Véanse también algunos de los trabajos recogidos en *Critica de la ideología...*, ed. cit. Igualmente, los recogidos en *Lógica materialista*, Valencia, Tres i Quatre, 1972.

democracia socialista, ni sus reflexiones en el campo de la ética, el punto fuerte del pensamiento dellavolpeano es la lógica.

Pero conviene añadir que la lógica para della Volpe es un dominio muy amplio, que incluiría lo que hoy se llama metodología, gno-seología, etc. Y también conviene señalar que en su forma de abordar estos problemas ya viene anticipada una buena parte del resultado. Queremos decir que della Volpe, en su análisis, opera en el marco de dos prácticas fundamentales: la genealogía y la demarcación. Así le gusta trazar grandes líneas de pensamiento, como la que va de Platón a Hegel, o la que va de Aristóteles (crítico de Platón), a través de Galileo (crítico del aristotelismo), a culminar en Marx (crítico de Hegel). Y no es sólo esta idea un tanto positivista la que condiciona su análisis, sino su fuerte información en historia de la filosofía, que le permite establecer relaciones y semejanzas no siempre exentas de crítica (como entre Rousseau y Marx, o entre Galileo y Marx, aunque, establecida la alineación, della Volpe acentúa la demarcación con energía).

Limitándonos aquí a su producción teórica propiamente marxista, o mejor, a aquellas reflexiones que tienen el marxismo como objeto, la gran dificultad está en que no es posible resumir en pocas páginas una posición que evoluciona fuertemente. Hasta la década de los sesenta el marxismo de della Volpe es poco maduro y tiene muchas lagunas. Ello se ve, por ejemplo, en uno de los puntos de mayor interés para nosotros: su antiengelsianismo. F. Fernández Buey¹⁶⁹ ha señalado dos aspectos de este antiengelsianismo. Por un lado, della Volpe acusa a Engels de haber situado la liberación, la emancipación humana, en el paso del reino de la necesidad al de la libertad, montando este paso, este salto, en el desarrollo tecnológico, en el dominio de la naturaleza del hombre. Frente a este planteamiento della Volpe opone el de Marx (el del joven Marx), en el cual la emancipación humana es desalienación, y ésta destrucción de las relaciones de propiedad privada. Para della Volpe Marx entiende el trabajo como vía de realización de un nuevo hombre. Este nuevo hombre no depende del dominio de la naturaleza, sino de las condiciones sociales en que se realiza: suprimidas las relaciones de propiedad privada, el trabajo, sean cualesquiera las condiciones materiales, es fuente de liberación, de realización libre del humanismo positivo. Engels, por el contrario, habría acentuado en exceso el

169. Véase su tesis de licenciatura, inédita. (Biblioteca de la Sección de Filosofía. Universidad de Barcelona.)

papel liberador del dominio de la naturaleza por el hombre, que le permite reducir la jornada de trabajo y así realizar mejor su potencial espiritual.

El otro aspecto que señala F. Fernández Buey, respecto al antien-gelsianismo de della Volpe, es el referente al tema de la «dialéctica», y especialmente a la dialéctica de la naturaleza. Para della Volpe la dialéctica marxista es radicalmente distinta de la hegeliana y se resiste a aceptar la tesis del «núcleo racional», o de la inversión. Engels no sólo daría por válida la tesis inversionista, sino que jugaría a dialectizar, en esquemas hegelianos, conocimientos sacados de las ciencias naturales.

La reflexión de della Volpe ha tenido como preocupación fundamental la que formula teóricamente el método de Marx, sobre el eje de distinguirlo radicalmente del de Hegel; con la tendencia a acercar la lógica marxista, basada en la «abstracción determinada», histórica, racional, a los métodos positivos de la ciencia empírica; con una constante preocupación por reformular los rasgos de la dialéctica marxista que, en el fondo y en el límite, es una duda de la dialéctica y un acercamiento al racionalismo crítico. Mantiene la tesis de que la dialéctica hegeliana no es separable del sistema, siendo el idealismo de la primera una exigencia del segundo; es decir, que el idealismo de la dialéctica no está sólo en su contenido, sino en su forma, como luego ha señalado Althusser, rompiendo así con la larga tradición de la «inversión materialista» de Hegel por Marx. Pero della Volpe apunta a una dirección muy distinta a la de Althusser: éste reconoce que la dialéctica no es el método científico, en sentido sustantivo, pero sí una posición filosófica con efectos en la ciencia, mientras que della Volpe, empeñado en convertir la dialéctica en método científico, acaba disolviendo sus rasgos a base de acercarla al método (en el límite) hipotético-deductivo.

Entre los dellavolpeanos destaca sin duda L. Colletti, cuya obra es muy conocida en nuestro país.¹⁷⁰ Colletti entró en el PCI en el año 1950, y su posición fue siempre crítica. Si bien resistió con firmeza las críticas al grupo de *Società*, en 1964 abandonaría el partido. Su obra ha tenido dos frentes principales: por un lado, el materialismo dialéctico en su formulación soviética; por otro, el historicismo

170. *Il marxismo e Hegel*, 2 vols., Bari, Laterza, 1969, está traducido en Grijalbo; *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1972, traducida en Fontanella, 1975. Véase también *La cuestión de Stalin*, Anagrama, 1977; «El marxismo después de la II Internacional», en *Materiales*, núm. 6, 1978.

de corte hegeliano. Aunque sea prematuro afirmar nada definitivo, pues en los últimos años ha ofrecido grandes desplazamientos, su línea ha sido la de una puesta en cuestión de la «dialéctica», sea en el materialismo dialéctico, sea en la filosofía de la praxis o en la «teoría crítica» de los frankfurtianos. Sus últimos escritos¹⁷¹ radicalizan, y de alguna manera resumen, esa tendencia, al contraponer dialéctica a ciencia.

Colletti¹⁷² dice en su prefacio a la obra *El concepto de naturaleza en Marx*, de Alfred Schmidt, que éste «desarrolla una polémica particularmente dura con Ernst Bloch. En el centro de esta diatriba está la denuncia del irracionalismo, del ocultismo mágico que está en la base del pensamiento de Bloch».¹⁷³ Y Colletti también apunta que ese «ocultismo mágico» late en el fondo de la mayor parte de la «escuela de Frankfurt», de Marcuse a Horkheimer.¹⁷⁴ Por su parte Habermas, en *Teoría y praxis en la sociedad tecnológica*, ya criticaba a su maestro Marcuse ciertos aspectos de su pensamiento que lo alineaban en la «reacción idealista contra la ciencia», cuyos orígenes estarían en el *Ser y tiempo* de Heidegger y en *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl.

La crítica a la racionalidad científica con sus orígenes en el cambio de siglo pero con su culminación en la entreguerra y postguerra fue llevada a cabo por una larga lista de pensadores, de filósofos que, si no marxistas en sentido fuerte, partieron del marxismo, dialogaron con el marxismo y pueden ser considerados como formando un «marxismo periférico». Trabajos como *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno-Horkheimer,¹⁷⁵ *El eclipse de la razón* de Horkheimer,¹⁷⁶ *Razón y Revolución* de Marcuse,¹⁷⁷ *La filosofía positivista* de Kolakowski,¹⁷⁸ o *Teoría y praxis en la sociedad tecnológica* de Habermas,¹⁷⁹ etc., estarían en ese espacio.¹⁸⁰

171. Véanse sus entrevistas en *Zona abierta*, núm. 4, Verano, 1975 (traducción de la *New Left Review*) y en *Viejo Topo*, núm. 20, mayo, 1978.

172. L. COLLETTI: «Prefacio a la edición italiana», en A. SCHMIDT: *El concepto de Naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

173. La crítica a la ciencia y la salida utópica aparecen bien expresadas en J. BLOCH: *Principio de esperanza*, Madrid, Aguilar, 1975.

174. *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977.

175. ADORNO-HORKHEIMER: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

176. MAX HORKHEIMER: *The Eclipse of Reason*, Nueva York, 1947. Véanse los ensayos de *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966.

177. Alianza Editorial, núm. 292.

178. Edición francesa citada.

179. J. HABERMAS: *Teoría y Praxis*, Buenos Aires, Sur, 1967.

180. Sobre la Escuela de Frankfurt pueden verse los libros de PIERRE V.

Para los hombres de la Escuela de Frankfurt, la ciencia y la técnica son elementos de opresión. Pero no se trata de que sean *instrumentos*, relativamente neutrales, que en concreto sean usados por la clase dominante para su dominación; no se trata de que sean «instrumentos» de opresión-dominación, en cuyo caso su carácter de clase les vendría de fuera, de su ser usados por las clases. No se trata de eso: se trata de considerar su «opresividad» como característica ontológica. Para Marcuse, las formas de dominio son inherentes a la construcción del instrumental técnico mismo;¹⁸¹ para Adorno-Horkheimer, en el mismo modelo hipotético-deductivo de la ciencia galileana, se condensa su carácter jerárquico de clase. La ciencia expresa en su estructura la parcelación, fragmentación y desnaturalización del orden social, al tiempo que, en su funcionamiento, reproduce y perpetúa ese orden de alienación, opresión y explotación.

Ya hemos visto cómo della Volpe, reaccionando contra el *historicismo*, buscaba la cientificidad del marxismo. Colletti partirá de aquí, iniciará su trayectoria filosófica en diálogo crítico con los frankfurtianos. La posición de Colletti ¹⁸² queda expresada en esta cita:

(...) veo con sorpresa que, actualmente, hay también marxistas, incluso militantes del movimiento obrero, que hablan tranquilamente de «sociedad industrial», de «sociedad tecnológica». En esa actitud está implícito un error de fondo, pues al hablar de sociedad industrial se está considerando que lo esencial es la base tecnológica de la industria moderna y que, en cambio, las relaciones sociales son inesenciales. Ahora bien, la sociedad socialista no es una sociedad que tire por los suelos la base tecnológica e industrial moderna; la sociedad socialista libera el proceso productivo tal como éste se desarrolla sobre la base de la técnica y de la industria más avanzada, y lo libera de la corteza que son las relaciones capitalistas de producción. La revolución socialista no es una revolución contra la técnica y contra la ciencia, no es una revolución en nombre de una utopía y de un mito; la revolución socialista no es el GRAN RECHAZO.

La posición de Colletti es «engelsiana», y vale la pena subrayarlo

ZIMA: *La Escuela de Frankfurt*, Barcelona, Galba Edicions, 1973; el de G. E. RUSCONI, ed. cit., y sobre todo el libro de MARTIN JAY: *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Londres, Heinemann, 1973 (traducción castellana en Madrid, Taurus, 1973). (El texto de Jay es el más documentado. El de Zima incluye una relación de trabajos de los principales miembros de la Escuela traducidos al castellano.)

181. Véase *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968; *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1969; etc.

182. L. COLLETTI: *La cuestión de Stalin*, ed. cit., pp. 87-88.

porque, en otros muchos aspectos, especialmente en el tema de la dialéctica, Colletti ha sometido a dura crítica a Engels.¹⁸³

En Engels, y en Marx, no hay identificación sujeto-objeto, como ha subrayado Schmidt,¹⁸⁴ acertadamente, al apuntar la necesidad de revisar la relación Marx-Kant. Señala que Marx estaría entre Hegel y Kant, muy cerca de éste en cuanto diferencia sujeto y objeto, pero con un paso hacia Hegel en cuanto la demarcación no es de simple exterioridad.

En Marx y en Engels hay una distinción entre sujeto y objeto como lo hay entre ciencia y realidad. La «crítica» de Marx es tanto a una ciencia histórica concreta en nombre de la realidad (a una «ideología» que pasa por «ciencia»), exigiendo que abandone su forma mixtificada y refleje fielmente la realidad, cuanto a una realidad que puede ser transformada usando, entre otros, instrumentos científicos.

Hay en la crítica marxista una «crítica a la economía política», a la representación de la sociedad capitalista que da la «ciencia económica burguesa» y que, así, contribuye a la reproducción de las relaciones existentes. Es una *crítica-práctica* hecha en forma teórica: es «práctica» porque la teoría económica, la ideología, tiene efectos sociales, es una fuerza de cohesión y reproducción. Hay, en segundo lugar, una *crítica-teórica* hecha en forma ideológica, que apunta a la transformación de la realidad existente, que llama a su revolución.

La primera crítica se hace en términos de epistemología, aunque la especificidad del pensamiento marxista determina que esa batalla en la epistemología se dé ligada a la crítica ideológica, a la puesta en claridad del papel ideológico de la economía política. Normalmente toma la forma de «ciencia» frente a «ideología pseudocientífica», y el argumento de autoridad es la realidad: Marx defiende su teoría como adecuada a la realidad, como reflejo de la realidad, mientras pone a la «ideología» de la economía política de su tiempo como un falso reflejo, como una representación invertida de la realidad.

183. Para Colletti, Engels tomaría al pie de la letra la dialéctica hegeliana. O sea, la dialéctica hegeliana sería una dialéctica materialista, y el materialismo dialéctico sería una buena versión de la misma. Véase el cap. V de *Il marxismo e Hegel*, ed. cit. También el trabajo «Marxismo y dialéctica», recogido en *La cuestión...*, ed. cit.

184. A. SCHMIDT: *op. cit.*, pp. 197 y ss.

La segunda crítica, la crítica a la «realidad» existente y descubierta con la nueva teoría, es de otro tipo: la realidad no es ideológica, ni falsa, ni invertida... A esta realidad, una vez conocida, o se la acepta o se adopta una posición revolucionaria. El «marxismo kantiano» así lo entendió, y Colletti, en *Ideología y Sociedad*,¹⁸⁵ lo expone con toda claridad: «El socialismo es un fin, una meta, un objetivo de la voluntad y de la acción política. El marxismo, en cambio, como ciencia, es conocimiento objetivo e imparcial. Se puede aceptar la ciencia y no querer el fin».¹⁸⁶ Es decir, estamos ante el problema del «es» y el «debe», ante el tema del «socialismo como opción ética». La ciencia se hace siempre en indicativo, y no hay apoyo para pasar al imperativo.

Una vez reconocido que en el marxismo se da una clara distinción entre ciencia y realidad; que la crítica marxista a las ideologías o pseudo-ciencias se hace en nombre de una ciencia verdadera que se presenta como tal por adecuarse a la realidad; y que incluye además una actitud crítica ante la realidad, una actitud revolucionaria, se comprende el doble nivel del marxismo: como ciencia y como programa revolucionario. No como «teoría para la revolución», ni siquiera como «teoría revolucionaria» en sí misma, sino como ciencia que, ciertamente, *puede* o no usarse en un programa revolucionario. Así se llega a distinguir entre «marxismo» y «socialismo».

Colletti parece establecer la siguiente relación: afirmar el marxismo como «ciencia» lleva, necesariamente, a reducir el socialismo a simple «opción ética», lleva necesariamente a la posición bernsteiniana. Frente a ello llama la atención sobre la actitud de Marx en su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*. No acepta que, como es habitual en los autores, se critique a otros en nombre de la «realidad», sino que considera que Marx *critica* al mismo tiempo la representación del Estado que tiene Hegel y el Estado real existente. Ciertamente, Marx critica la «representación» hegeliana del Estado, a la que considera «falsa metafísica», imagen invertida, etc.; y también, a otro nivel, critica al Estado real existen-

185. COLLETTI: «El marxismo, ¿ciencia o revolución?», en *Ideología y sociedad*, ed. cit., pp. 313 y ss.

186. «El marxismo, ¿ciencia o revolución?», en *Ideología y sociedad*, p. 315. Colletti atribuye este planteamiento a Bernstein y al marxismo kantiano (en realidad atribuible a toda la «línea engelsiana») y muestra cómo el marxismo ético está implicado en la filosofía «ontológica», que lleva anexa la idea de ciencia como conocimiento. La otra vía es, para Colletti, la «crítica-científica». De todas formas en Colletti se han dado —y se siguen dando— tan fuertes fluctuaciones que se corre un claro riesgo al caracterizar su posición.

te, cuya disolución persigue. Al igual que, como Colletti sigue diciendo, el Marx de *El Capital* no solamente critica la representación de la producción capitalista que ha elaborado la economía política, sino que critica la producción capitalista real y existente. En suma, en Marx se dan siempre dos críticas unidas: una crítica a las representaciones de la realidad y una crítica a la realidad misma. Respecto a la primera, Colletti parece presuponer que las «representaciones» de la realidad que Marx critica reflejan fielmente la realidad, es decir, son «invertidas», porque la realidad está «invertida». Este presupuesto es el que le lleva a distinguir dos «realidades», la que *existe* y la que Marx quiere, de modo que la crítica de Marx a las «(pseudo)representaciones» se haría desde la «realidad» perseguida. Pero parece más sensato pensar que realidad no hay más que una, y que esta realidad es *expresada* de dos formas (en Marx y en Hegel, o en Marx y en A. Smith...) de forma real, *científica*, de forma invertida o mistificada, *ideológica*. Una vez —y aquí el orden lógico no pretende representar el orden histórico— Marx ha descrito la «verdadera realidad», es posible la crítica práctica, la tarea de revolucionarlas.

Ciertamente, este planteamiento no es aceptable para Colletti, que veía en él una vuelta a la «ciencia natural», etc., y la «opción ética». Colletti, para apoyar la tesis de que «el marxismo, además de una ciencia, es ideología revolucionaria», subraya la necesidad de la simultaneidad y de la unidad de ambas críticas, sin dar cuenta a ninguna mediación.

6.10. El lugar de Althusser en el marxismo de los años 60

La desestalinización va a posibilitar un fuerte lanzamiento de los estudios y debates marxistas. Ahora bien, el fuerte desarrollo del marxismo en los años sesenta, década en que pasa a ser el principal protagonista de la vida intelectual y cultural en Francia —y, por supuesto, en otros países europeos—, en que consigue abrirse un amplio espacio no sólo en el mundo editorial, sino incluso en la Universidad, que siempre le había cerrado sus puertas, no puede explicarse sólo desde la desestalinización y como su efecto. Curiosamente, los años sesenta constituyen uno de los momentos más

felices del capitalismo, entusiasmo sólo empañado por las lejanas luchas de liberación en el «tercer mundo». Y decimos «curiosamente» porque es en esos años cuando en los sectores intelectuales se producen fuertes corrimientos hacia posiciones de izquierda, socialistas o comunistas, marxistas o acratocontestatorias, pero siempre anticapitalistas.

Estos desplazamientos van a tener como primera consecuencia el problema de los intelectuales en el PCF. Problema que tiene su primera manifestación importante en la actitud de las juventudes universitarias e intelectuales comunistas ante la política del partido desde 1965, tras la decisión de apoyar la candidatura de Mitterrand. La UEC (Unión de Estudiantes comunistas), sufrirá en su seno la lucha de líneas, que se presentaba como «marxismo leninismo»/«revisionismo», que reflejaba de distintas formas la ya declarada contraposición «vía URSS»/«vía China», que se concretaba con la aparición —a veces por escisiones de los PC— de organizaciones marxistas-leninistas de distintos matices. No tardará la UEC en escindirse, y buena parte de sus bases en la Sorbona seguirán la alternativa trotskista de Alain Krivine, que generarán la Liga Comunista.

Aunque no podamos entrar en detalles, conviene subrayar esta atmósfera de fuertes debates, de duras contraposiciones ideológico-políticas en el seno del espacio comunista en los centros universitarios. Durante cierto tiempo, y sobre todo en el importante núcleo de la *Ecole Normale Supérieure*, donde trabajaba L. Althusser, los intelectuales comunistas mantienen una especie de pacto con el partido: dejarían al «frente obrero» la elaboración de la línea política, sin entrar en crítica frontal a la misma, y a cambio el partido les permitía un libre ejercicio de la reflexión teórica, pasando por alto las implicaciones de la misma. Evidentemente, esta *entente* era difícilmente mantenible en unos momentos en que el radicalismo de la teoría era muy fuerte y la crítica desde posiciones externas al partido exigía coherencia entre la teoría y la política. Pues, al fin, estos sectores intelectuales universitarios mantenían día a día el debate con las alternativas izquierdistas.

La «autonomía teórica» no tardó en llevar a la UEC a nuevos fraccionamientos, especialmente el que constituyó la UJC (m.l.), que estaría en la base de la mayor parte del «maoísmo francés» de los años siguientes. Cuando en marzo de 1966 tiene lugar la reunión del Comité Central del PCF en Argenteuil, con el único obje-

tivo de tratar los problemas generados por los debates entre los intelectuales del partido, algo quedaba muy claro: que la autonomización de la teoría respecto a la política no podía mantenerse cuando la reflexión teórica se dirigía a la política, se constituía en intervención política.

Esta somera descripción contextualizadora es necesaria, por un lado, porque de alguna manera Althusser protagonizaba ese esfuerzo de reflexión teórica, cuyo principal efecto era poner en cuestión las bases teórico-ideológicas que fundamentaban la política del PCF; por otro lado, porque es en ese clima en el que maduró la reflexión althusseriana, como esfuerzo por dar respuestas a esos problemas. O sea, Althusser fue tanto causa de buena parte de esa problemática como efecto de la misma.

Cuando en diciembre de 1978, en Vitry, tiene lugar la reunión del buró político del partido con unos centenares de intelectuales del mismo, volvió a ponerse de manifiesto que los problemas se mantenían. Ciertamente entre ambas estaba el mayo-68 y sus efectos, que los sectores más radicalizados se habían ido alejado (y alguno retornando), que las posiciones más críticas no parecían dispuestas a correr aventuras; pero, por lo demás, todo seguía igual. En el seno del comunismo organizado seguía habiendo dos sectores de intelectuales: uno que se sometía a la dirección, que subordinaba la teoría a la política, y otro que ponía en cuestión la política y, en nombre de la teoría, de los principios, del análisis, exigía coherencia.

Nombres de intelectuales afirmados, como Balibar, Labica, Chomont, Rony, J.-P. Lefebvre, etc., cuyos trabajos han mantenido el interés de publicaciones como *La pensée*, *Dialectiques*, *Les Cahiers du communisme* o las numerosas publicaciones del CERM, están ausentes de todo cargo importante en el partido y han descrito su trayectoria como una carrera de dificultades y quiebros para conservar la militancia —no siempre conseguida— que consideran no cuestionable.

Pues bien, en todo ese núcleo Althusser ha jugado el papel principal. Quizá sea excesivo hablar de escuela althusseriana, pero al nivel de esta reflexión pueden pasarse por alto los matices y, por economía, considerarlos como grupo homogéneo. Grupo que ha tenido que dar la batalla no sólo en el frente interno del partido, sino hacia fuera, en la amplia y diversa crítica a que han sido

sometidos tanto por posiciones derechistas ¹⁸⁷ como trotskistas ¹⁸⁸ o maoístas.¹⁸⁹

Ahora bien, Althusser no es sólo fruto —y en parte causa— de este momento del marxismo francés. Es también efecto —y en parte causa— del momento filosófico global, al menos del momento filosófico universitario. A veces con reticencias, otras con desdén, con rabia o con ingenua fascinación, es generalmente reconocido que en Francia, durante los últimos años, se ha elaborado una problemática filosófica particular. Y quizá su especificidad no venga tanto de los problemas, de los objetos de reflexión, sino de la «problemática», es decir, de la forma de ponerlos, de su topología, en suma, del tipo de discurso que se ha configurado. Derrida o Deleuze, Bataille o Baudrillard, Foucault o Lyotard, o Lardreau, Jambet, H. Lévy, Glucksmann, etc., forman con Althusser, Lecourt, Badiou, Labica, etc., una curiosa y casi escandalosa simbiosis. Conceptos, esquemas, problemas... althusserianos han pasado a estar presentes en ese discurso simbiótico y ecléctico, móvil entre el psicoanálisis, la lingüística, el estructuralismo y el marxismo, hasta el punto de que es obligado reconocer que este momento de la filosofía francesa está marcado por Althusser, que el nuevo discurso está sellado por el althusserianismo.

Pero, al mismo tiempo, Althusser ha sido receptivo a los flujos que venían de fuera, desde Foucault o desde Lacan, desde el estructuralismo o desde el freudismo, hasta el punto de que el discurso de Althusser es, en buena parte, una posición —aunque bien demarcada, con su autonomía y su antes señalada capacidad reflectante— en el seno del discurso filosófico francés contemporáneo. Un discurso que tiene en Marx y Freud, aunque en desiguales combinaciones, la principal base de reflexión, las principales formas de codificación; y que, además, tiene en la homologación de Marx a Freud un eje constante de reflexión.

187. Derechista es la crítica de M. DUFRENNE en *Pour l'homme*, París, Seuil, 1966; la de R. GARAUDY en sus trabajos recogidos en *L'Idéologie structuraliste*, París, Anthropos, 1971; y la de H. LEFEBVRE en «Sur une interprétation du marxisme» y «Les paradoxes d'Althusser», en *L'Homme et la Société*, núm. 4 de 1967, y 13 de 1970, respectivamente.

188. Véase el número especial dedicado a Althusser en *Critique de l'Economie Politique*, núm. 9, octubre-diciembre 1972. También MANDEL Y OTROS: *Contra Althusser*, Barcelona, Madrágora.

189. Así la de A. BADIOU en *De l'idéologie*, París, Maspero, 1969 y *Théorie de la contradiction*, París, Pasperó, 1976; la de J. RANCIÈRE en *La leçon d'Althusser*, París, Gallimard, 1974; la del grupo YENAN PHILOSOPHIE en *La situation actuelle sur le front de la philosophie*, París, Maspero, 1977, entre otros muchos.

guaje, de las relaciones sociales, de las narraciones míticas, de las multiformes manifestaciones del deseo y el poder, no deja lugar visible para el hombre. El estructuralismo representa el despertar del «sueño antropológico» de pensar al hombre desde el hombre mismo, de encontrar una *identidad* que justifique el lugar privilegiado de su posición en el mundo. Para Foucault,¹⁰ «el hombre ha muerto», expresión paralela a la de Nietzsche, significa la desaparición de cualquier pretensión de explicación «humanista» del hombre.

Sin embargo, la interrogación sigue abierta. En el exilio de la existencia inmanente, en la negación de toda trascendencia, la mirada, vuelta hacia atrás, rastrea los orígenes, a la búsqueda de aquel saber olvidado, que oculta, en la lejanía del pasado, el nacimiento de la tragedia humana, el origen de la especie, el «paraíso perdido» de nuestra infancia pre-histórica, la genealogía de nuestra estirpe. Paradójicamente, podría pensarse que la sombra platónica del saber como recuerdo se proyecta en una filosofía contemporánea que se plantea como arqueología, genealogía, prehistoria...

La referencia al origen no deja de ser una significativa constante de la reflexión antropológica contemporánea: la pregunta por la meta retorna al inicio de la navegación, al enigma primitivo, a la pregunta por la libertad humana.

Antes de reseñar con más detalle el pensamiento de algunos autores, señalemos algunas características externas de la producción teórica de nuestra época.

En primer lugar, sobre la personalidad de los «filósofos» aquí considerados. A diferencia de épocas anteriores, la producción teórica de la mayoría de los autores contemporáneos se ejerce en el marco de las instituciones de enseñanza y, en especial, en la universidad: Schopenhauer, Husserl, Max Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, Horkheimer, etc., ejercen la docencia universitaria, en la que practican y difunden su reflexión. Este hecho implica la posibilidad de incidencia en más amplios sectores de la sociedad y la creación de generaciones de docentes, cuya tarea se basará en el comentario, repetición y matización, así como la aparición de más o menos complejas relaciones de influencia directa en discípulos, escuelas, corrientes. La aparición de una «filosofía académica» en el marco de las instituciones universitarias, servirá de instrumento de difu-

10. Véase *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Siglo XXI.

filosóficos: guerra mundial, reparto del mundo, avanzada tecnología de la destrucción...

Asumiendo el carácter inmanente de la existencia humana, el filósofo-navegante quizá buscará, como Max Scheler, construir una nueva carta de navegación, a través de la redefinición del «lugar del hombre en el cosmos», proponiendo una nueva Ítaca, bajo la forma de *humanismo*: proyecto de una Antropología Filosófica, capaz de seguir ofreciendo el anhelo de un sentido para la realización del hombre...

Quizá, como Heidegger, elaborará un ontología del «viajar»: el ser del hombre es su existencia, su navegación —*Dasein*: ser-ahí—, su compromiso con el ser es la temporalidad inherente a su existir, en el barco del lenguaje...

Pero, quizá por un momento, la NADA oceánica que nos envuelve, refleje en nuestra mirada la náusea y reproduzca la angustia de la soledad, de la radical soledad del hombre condenado a decidir sobre sí mismo, encadenado al compromiso de la propia existencia, *en* el mundo, *con* los demás. Tal es la reflexión primera de Sartre, quien, a continuación, descubrirá, con Marx, que el compromiso está en la difícil tarea de rehacer la nave, sin posibilidad de llevarla previamente a puerto alguno...⁹

A su lado, compañero de viaje, amigo y adversario, Merleau-Ponty se preguntará, una y otra vez, sobre la posibilidad de «anclar», de encontrar fondo donde asentar el ancla del sentido de la existencia: el cuerpo, el cuerpo propio, el cuerpo vivido, sujeto/objeto a la vez, aparece como fundamento de las coordenadas del horizonte que se despliega ante nosotros...

Fenomenología, filosofía de la existencia, existencialismo, filosofía del cuerpo... reflexiones del filósofo-navegante que pelea con el sextante y las antiguas cartas marinas para redefinir el rumbo y la posición.

Mientras tanto, otros viajeros menos preocupados por la posición, por el *lugar* del hombre, se afanan en la descripción de la estructura, de la configuración y ensamblaje de los elementos, del oculto entramado del buque: en el estructuralismo el juego de oposiciones y diferencias que explican el funcionamiento del len-

9. La metáfora de la reconstrucción de la nave en pleno mar aparece en la polémica entre Garroni y U. Eco, a propósito de la prioridad entre «reflexión semiótica» o «práctica semiótica». Véase VV.AA.: *Imagen y Lenguajes*, Barcelona, Fontanella, 1981.

sí existe y la cuestión sea recordar dónde. O, quizá, conviene crearla en el sueño. O, quizá, debemos seguir con las velas desplegadas y remando, por si hay suerte.)

7.1.2. EL «RETORNO»

Al grito nietzscheano de «¡Dios ha muerto!», el navegante-filósofo descubre de golpe la inutilidad de la carta de navegación, que hasta aquel momento había proporcionado un *sentido*, una cierta seguridad frente a los vientos y las tormentas del vivir. El navegante-filósofo no puede evitar el sentimiento de inquietud, de preocupación, de angustia.

Para la filosofía contemporánea el reconocimiento del exilio se manifiesta en negación —ateísmo, materialismo, nihilismo—, pero también en «sentimiento trágico». Al mismo tiempo que desaparece del horizonte la «tierra prometida», la pregunta por el hombre va a plantearse en términos de *lugar, sentido, existencia, tiempo, origen...*

Algún filósofo, como Husserl, con el talante, todavía, de quien no parece convencido de la noticia, retoma los instrumentos de navegación para reexaminarlos y garantizar, de alguna manera, su capacidad para establecer las coordenadas —cartesianas, kantianas— de la existencia humana: *la filosofía como ciencia estricta*. Se trata de descubrir, prescindiendo de cualquier dato previo, cómo se constituye la *conciencia*, de qué manera se genera la distinción yo-mundo, qué mecanismos organizan nuestra aprehensión de la realidad. Pero la *fenomenología* husserliana, en su esfuerzo por restaurar la confianza en la conciencia como instrumento de autoexplicación, va a mostrar que, en la raíz misma de todo conocer, se muestra la porosidad, la informe viscosidad de la relación yo-mundo. Nuestro ser frente-al-mundo emerge de un ser-en-el-mundo, que compromete la posición diferencial y privilegiada de la subjetividad humana. Estructura intencional de la conciencia y «Lebenswelt», expresan los conceptos fundamentales de la fenomenología para la reflexión antropológica. El cruce de esta reflexión con las aportaciones de los principales autores del siglo XIX va a producir las corrientes de pensamiento más significativas del segundo tercio del siglo XX, marcadas por la circunstancia de los avatares extra-

condición histórica se descubre como *alienación*, como un estar «fuera de sí mismo», en-ajenado, convertido en objeto, mercancía en el mercado de trabajo. El hombre no es, en Marx, algo cuya «naturaleza» sea definible de antemano a su actividad, su praxis, más que en cuanto una teoría de la naturaleza humana oriente el efectivo realizarse del sujeto-libre en la historia. El marxismo desarrolla un discurso sobre la dialéctica de la subjetividad objetivada, cuya posibilidad de realización se supone en el plano teórico, al estilo hegeliano, pero que, en tanto que se afirma como exigencia práctica en la dinámica de la historia concreta, niega cualquier identificación idealista entre conciencia y realidad.

Al carácter *nihilista* de la concepción del hombre como «conciencia» (Nietzsche) y al carácter *alienado* del hombre concreto en la sociedad presente (Marx), Freud añadirá, en los albores del siglo xx, el carácter *inconsciente* de los impulsos determinantes de la conducta humana, poniendo de manifiesto que la lógica que encadena y organiza las representaciones humanas se halla constantemente subvertida por la emergencia del *deseo*, que el mecanismo de la represión no alcanza a ocultar plenamente.

Marx, Nietzsche, Freud constituyen, como ha subrayado Foucault,⁸ los pilares de una reflexión sobre el hombre que coincide en negar el optimismo racionalista, basado en la identificación del hombre como sujeto autotransparente. Y negando también la posibilidad de aceptar la reconciliación final de la *realidad* y la conciencia, la recuperación de lo oculto, de lo negativo, tal como supone la síntesis hegeliana. En cualquier caso, tal recuperación no puede deducirse teóricamente como un *hecho*, sino únicamente como «proyecto», «fantasía», «utopía».

Más allá del «sí mismo», se entrevé un más acá irreductible («vida», «praxis», «deseo»), cuya oculta presencia hace, paradójica y trágicamente, imposible cualquier «definición real» del hombre. Recogiendo la metáfora platónica del alma desterrada, exiliada en el cuerpo, en las sombras del mundo material, podríamos decir que la posición de estos autores es una apuesta por el «exilio» y la negación de cualquier *patria* a la que volver. A la inversa del mito —o al derecho, según se mire—, no hay para el hombre/Ulises ninguna Ítaca que defina de antemano su «nacionalidad»/identidad y a la que pueda referirse como meta de su viaje de retorno. (O, quizá,

8. Véase M. FOUCAULT: *Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Anagrama.

dios sociales de «evasión» (TV & cía.) hasta cualquiera de las múltiples formas de misticismo, pasando por la producción teórica «académica», en su mayor parte ocupada y refugiada en la repetición de «lo de siempre».

Si hubiese que resumir en una sola cuestión el tema central de todo el pensamiento antropológico contemporáneo, la pregunta podría ser: ¿En qué sentido y hasta qué punto podemos seguir considerando al *hombre* como *sujeto*? Dicho de otra manera: ¿podemos seguir considerándonos seres capaces de nuestro propio manejo? En la pregunta sigue resonando el eco kantiano, multiplicándose en formas distintas a medida que rebota y se expande en los «salones» de nuestros edificios culturales.

Los pensadores del siglo XIX que más vigencia y repercusión han tenido en el siglo XX parecen haber sacado las consecuencias de aquella afirmación kantiana: «La conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo»,⁶ manejándola como *boomerang* dialéctico contra el hegelianismo. Al sueño de una Lógica capaz de describir el plano *completo* del territorio humano, como si fuese oteado desde el pináculo de la Razón, se opondrá una filosofía del «desierto» —utilizando una imagen de Nietzsche— en la que no es posible «plano» de ningún tipo, porque en el desierto no hay caminos y todo camino «se hace al andar».

Al sujeto-conciencia del racionalismo, Schopenhauer va a oponer el primado de la voluntad, voluntad de vivir como impulso lanzado más allá de todo orden y determinación, impulso generador de la vida y de todo libre querer, pero frente al cual el hombre no tiene más remedio que perderse en él o refugiarse en sí mismo mediante la negación de su propia egoísta voluntad y compartiendo la vida con los demás a través de una estrategia de la compasión y la piedad.⁷ Pero el pesimismo schopenhaueriano se vuelve optimismo «trágico» en el anuncio del *super-hombre* de Nietzsche, quien formulará el más duro y panfletario alegato contra la «cultura europea», que desde Sócrates y Platón ha condenado y enmascarado lo que en el hombre puede haber de libertad creadora: la vida, la fuerza profunda del dionisiaco dinamismo vital. En otro plano, Marx opone al hombre teórico, el hombre activo, al hombre-individuo aislado, el hombre-ser social, al hombre abstracto, el hombre concreto, cuya

6. KANT: *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 170.

7. Véase una interpretación de Schopenhauer, en la línea de fundamentación de una «ética trágica», en F. SAVATER: *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1982.

7.1.1. EL «EXILIO»

Es un rasgo común de cualquier discurso generalizador sobre la sociedad, la economía, las costumbres, el pensamiento y, en resumen, la cultura de nuestra época, el ponerla bajo el epígrafe del término «crisis». «La crisis del mundo contemporáneo» es una expresión que, aparte los usos retóricos destinados a provocar la conformidad, resignación y demás efectos paralizantes, encubre el sentimiento de que casi nada sirve ya para el manejo de nuestra vida cotidiana. Paulatinamente nos ha ido invadiendo el ánimo la sensación de que cada vez es más difícil vernos a nosotros mismos manejando nuestra propia vida, pero, al mismo tiempo, se va abriendo paso la evidencia de que «quien nos maneja» —Dios, la naturaleza, las clases dominantes, el imperialismo o quien sea— no parece saber en absoluto hacia dónde nos lleva ni por qué. Discurseadores reconocidos diagnostican: «El hombre de la cultura occidental ha desarrollado grandes progresos técnicos, pero no parece haber avanzado sustancialmente en el plano ético», ha dicho el etólogo K. Lorenz; «La civilización occidental está neurótica», dice Laing, y con él los llamados «anti-psiquiatras».⁴ Las bases mismas en que nuestra cultura se ha forjado son, con frecuencia, difícilmente reconocibles en las máscaras de las proclamas sobre el «progreso» y la realización del hombre.

La historia, y en especial la historia de la filosofía,⁵ muestra que en tales climas de crisis suele aparecer un tipo de discurso teórico destinado a la «consolación» —el *De consolatione philosophiae* de Boecio sigue sirviendo de modelo de tal recurso—. Sin embargo, la más importante reflexión filosófica del mundo contemporáneo no ha elaborado, aparentemente, tal discurso del consuelo. Más bien parece lo contrario: la filosofía del hombre y la sociedad vigente en nuestra época acentúa el carácter crítico y negativo, denunciando la supuesta racionalidad que se sigue exhibiendo como criterio definitivo de nuestra «naturaleza» y los sutiles mecanismos del falso consuelo, instaurados en forma de radical alienación humana: desde los me-

4. Véase, para las principales obras de K. Lorenz, el último apartado de este capítulo.

De R. D. LAING, considerado, con Cooper, uno de los inspiradores de la llamada «antipsiquiatría», véase: *El yo y los otros*, México, F. C. E., 1974. También: *Las cosas de la vida*, Barcelona, Grijalbo, col. Crítica, 1977.

5. Para una reflexión sobre las «crisis» de la filosofía, véase R. XIRAU: *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Barcelona, Alianza, 1975.

la realidad, toma el relevo de una filosofía basada en la sumisión a la teología. La «luz de la razón» oscurece las luces de la revelación, la perspectiva humana parece sustituir la mirada divina, que observa desde todos y ningún lugar, omnipresente y ubicua. Pero la *Razón* del pensamiento racionalista es todavía una capacidad omni-comprensiva, teologizante. Solamente con Kant encontraremos el reconocimiento de los límites del conocer, la asunción clara de que la presencia ante nosotros de algo conocido o mirado implica un lugar desde el cual se mira o conoce: el propio hombre. Por ello en Kant la filosofía se plantea de modo explícito como *Antropología*: no es posible conocer nada de la realidad sin la previa dilucidación de la estructura del sujeto cognoscente. El proyecto antropológico kantiano, que resume en un *¿Quién soy?* la tarea del filósofo, encierra todavía el sueño² de la posibilidad de la respuesta, que el sistema hegeliano pretenderá haber dado. El hegelianismo representa la culminación del optimismo de la Razón por ocupar el lugar vacante de la explicación totalizadora de estilo teológico. Optimismo que se corresponde con el de una clase social que alcanza a exhibir el poder recién conquistado en la constitución de un Estado que debe coincidir con la forma suprema de organización de la sociedad.

A pesar del esquematismo que supone esta correlación entre filosofía y contexto social, se puede decir, sin forzar excesivamente los datos, que el desarrollo hegemónico del capitalismo y del estado burgués, junto con la revolución industrial y sus implicaciones, determinan el surgimiento, a lo largo del siglo XIX, de la confrontación social y el estallido de una concepción unitaria del mundo. La filosofía como pretensión de explicación totalizante se disuelve en un racimo de «ciencias humanas», cuya consecuencia inmediata es dispersar y diversificar cualquier posibilidad de una respuesta a la pregunta-proyecto de Kant. Sin embargo, y precisamente por ello, si puede decirse, como es habitual, que la filosofía contemporánea es «pos-hegeliana», también puede afirmarse que el pensamiento antropológico contemporáneo es el despliegue/dispensio de la «herencia kantiana».³

2. Véase M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Siglo XXI, 1968.

3. La expresión «herencia kantiana» para referirse a la filosofía contemporánea se encuentra en varios autores. Véase E. PACI: *La filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Eudeba.

7. LA PÉRDIDA DEL SUJETO

J. Mascaró
J. M. Ortega
F. Pereña *

7.1. El exilio y el retorno

Es un tópico de cualquier manual de filosofía decir que el tema central de reflexión de la filosofía contemporánea es *el hombre*. Pero esta afirmación, como sucede con casi todos los tópicos, es probablemente excesiva y no añade mucho a la clarificación del paisaje filosófico, cuyo apunte se quiere esbozar en estas páginas.

El *hombre*, ya desde el programa socrático del «conócete a ti mismo», ha ocupado un lugar central en toda la historia del pensamiento. Sin embargo, algo de cierto hay que suponer en la tesis de que el mundo contemporáneo piensa en el hombre de modo peculiar. Probablemente ninguno de los planteamientos antropológicos de los siglos XIX y XX carece de antecedentes y precursores en épocas anteriores, especialmente en el pensamiento griego, matriz y fuente de toda la filosofía «occidental».¹ Pero, ni el contexto social e histórico, ni las repercusiones extrateóricas de la filosofía contemporánea son comparables a cualquier otra época.

Desde el Renacimiento, y en especial en los siglos XVI a XVIII, el tema del *conocimiento*, de la capacidad del hombre para explicar

* J. M. Ortega ha redactado el apartado 7.4. «La escuela de Frankfurt»; F. Pereña, el 7.3.3., dedicado a Heidegger; del resto es autor J. Mascaró, quien coordinó el capítulo.

1. La creciente importancia de «lo griego» en la cultura europea se manifiesta en la filosofía, a partir del siglo XIX en una recuperación/relectura de los *presocráticos* y en el fundamento mítico de la «primera» filosofía. Marx, Nietzsche, Heidegger, entre otros, encontraron en el pensamiento griego presocrático los fundamentos de sus propios planteamientos. Véanse las obras de CORNFORD, VERNANT, DETIENNE, etc.

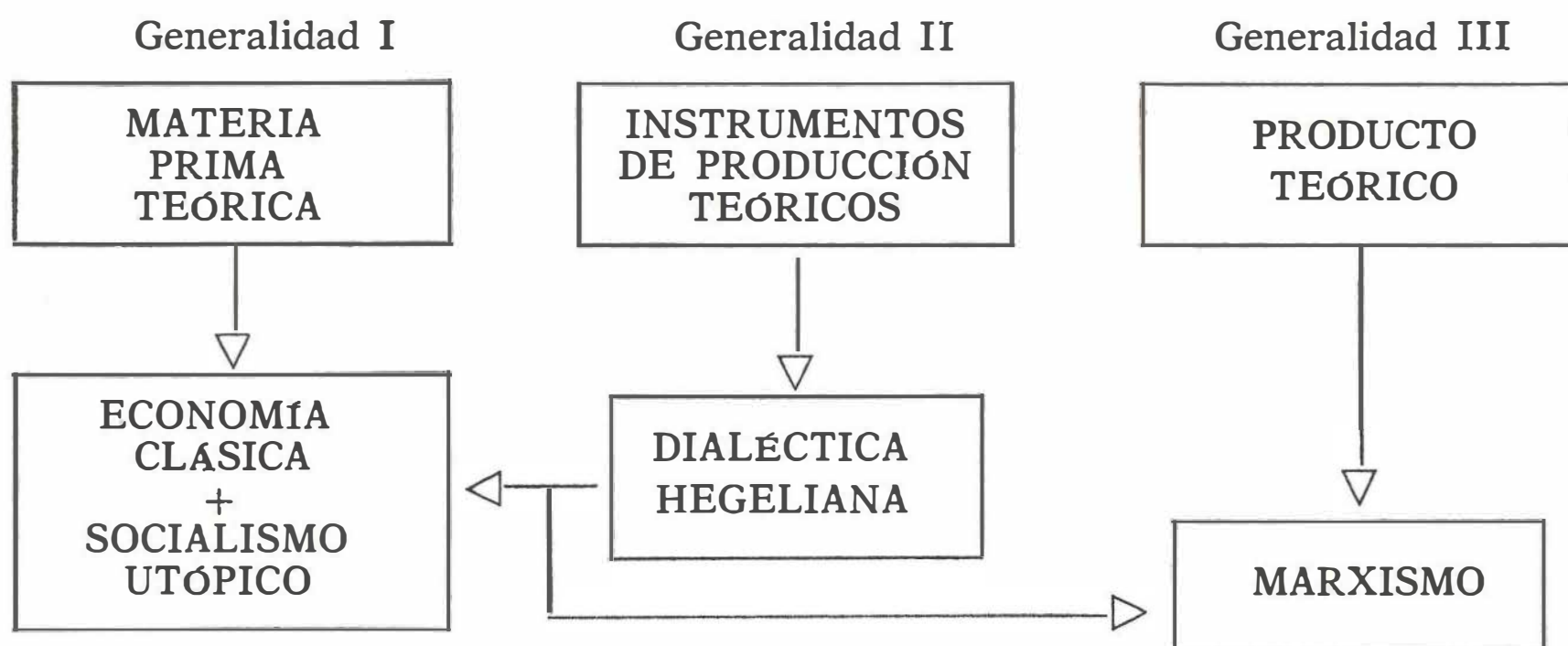
Tras la lectura de Lenin hay en Althusser una *liberación de la filosofía* de su eterna servidumbre. Efectivamente, la concepción althusseriana de la filosofía en la primera fase no es nada original: es la filosofía como fundamentación del conocimiento científico. En el *Curso* esta posición comienza a corregirse: la filosofía no tiene valor cognoscitivo; por lo tanto, su problema no es ya la verdad. La filosofía renuncia a ser teoría del conocimiento (conocimiento del valor y contenido de nuestros conocimientos) y pasa a ser «tesis para el conocimiento». O sea, la filosofía no tiene objeto. El materialismo dialéctico no es una nueva filosofía, sino una nueva práctica de la filosofía. Como desarrollará en *Lenin y la filosofía*,²⁰¹ la filosofía es un lugar y la práctica filosófica es intervención en el mismo. Un lugar teórico, pero elemento del todo social: la intervención tiene sus efectos en los demás niveles, es una intervención política. La lucha en filosofía es lucha de clases. El problema de la verdad se disuelve: la práctica filosófica, liberada de su antigua servidumbre, pasa a ligarse al proyecto político.

201. México, Era, 1970 (en catalán en Valencia, Tres i Quatre).

conocido esquema de las «generalidades».¹⁹⁸ Esquema que, en el fondo, es su oposición a la vieja concepción del marxismo como resultado de la aplicación de la dialéctica hegeliana (el «núcleo racional» extraído del sistema metafísico-idealista) a las reflexiones socioeconómicas de la economía política (especialmente Ricardo) y del socialismo utópico. Althusser mantendrá su tesis de que la dialéctica marxista es ruptura con la hegeliana. Y frente a quienes usan las citas que refieren a la idea de la inversión y del *núcleo racional*, Althusser opone la cita del *flirteo*.¹⁹⁹

Aunque las tesis fundamentales de su primera fase se conserven en la segunda, en ésta se advierte una mayor maduración y un esfuerzo por cubrir los huecos de su teoría puestos de relieve por las numerosas críticas. En ese mismo empeño se ve forzado a desdramatizar algunas de sus tesis, o sea a corregir su radicalismo. Esto se observa en su concepto de verdad. Althusser tenía motivos para huir del pragmatismo, más aún, para combatirlo. Era consciente de que la idea de las *Tesis sobre Feuerbach* según la cual «es en la práctica donde los hombres deben demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento», se desplazaba fácilmente e inducía al pragmatismo. Por eso en sus primeros trabajos se esfuerza en buscar una legitimación interna de la teoría, subordinando el éxito práctico a la verdad: la práctica teórica de Marx constituye el criterio de verdad, legitima la validez de los productos teóricos de dicha práctica.²⁰⁰

198.



199. Especialmente la nota final a la 2.^a edición alemana de *El Capital*, donde Marx se justifica de su *flirteo* con su forma hegeliana de expresarse en algunos momentos.

200. Véase *Lire Le Capital*, tomo I, ed. cit., pp. 74 y ss.

liberarse de la dominación ideológica, salir de la falsa consciencia y así orientar su lucha por el socialismo, Lenin fue quien reconoció la ideología y la filosofía como un lugar social, lugar de confrontaciones entre diferentes opciones, lugar del que no se sale. No es la ciencia contra la ideología: son las ideologías las que se enfrentan. Hay ideologías progresivas y regresivas desde el punto de vista político: y es esto lo principal, y no su valor gnoseológico.

En Lenin, dirá Althusser, la tarea filosófica no es epistemológica, sino política. No se trata de establecer una línea de demarcación entre ciencia e ideología, sino del análisis concreto de las opciones ideológicas en lucha, de los efectos políticos, de la captación del proceso global —ideológico e histórico— que permite una toma de posición justa, un coyuntural alineamiento con aquellas opciones que están en línea con un objetivo ideológico y político global.

Así, la filosofía deja de ser definida como «teoría de la práctica teórica» y pasa a definirse como «lucha de clases en la teoría». No es que Althusser niegue la importancia de la tarea epistemológica; pero ésta pasa a ser puesta en relación con la práctica política, pierde su «autonomía absoluta». De alguna manera en su *Curso de filosofía para científicos* ya aparecían elementos de ligazón de la práctica científica con la política, a través del análisis de la relación de la filosofía y de la ciencia, de la explotación o no de ésta por su filosofía, etc. No obstante, pesaba en exceso la idea de que la ciencia es elemento de liberación y de que la filosofía verdadera o justa era la que no explotaba la ciencia sino que, al contrario, la posibilitaba. Tras la lectura de Lenin pasa a primer lugar el punto de vista político: la política al puesto de mando.

Aunque este desplazamiento permite y justifica la distinción de dos fases en el pensamiento de Althusser, no parece que estas dos fases deban diferenciarse hasta el punto que permitan sospechar una ruptura. En *Sobre la relación Marx-Hegel*¹⁹⁷ y en *Lenin, lector de Hegel*, el tema de fondo sigue siendo el de los trabajos del *Pour Marx*. Althusser sigue insistiendo en que el marxismo es ruptura con el hegelianismo en la concepción de la historia, de la sociedad, de la práctica y de la dialéctica. Y sigue insistiendo en que es la ruptura de una ciencia con su ideología. Sigue oponiéndose a la tesis de la «inversión», que perpetúa el hegelianismo de Marx, y manteniendo su idea de la práctica teórica representada en el muy

197. En *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974.

mismo tiempo, es peligroso separar esta obra de sus *Cuadernos filosóficos*,¹⁹⁶ introduciendo la idea de «dos Lenin» y embelleciendo a este último, fácilmente acercable a Hegel. La tarea de Althusser, impuesta por la coyuntura, es la de embellecer *Materialismo y empiriocriticismo*. Considera que la forma más adecuada exigía considerarlo allí expuesto no como *la* filosofía de Lenin, sino como una intervención en filosofía: su filosofía no estaría propiamente escrita, teorizada, sino simplemente practicada. Así, el indudable embellecimiento por Lenin del materialismo empirista e ilustrado no significa que Lenin asuma esa filosofía, sino que considera oportuno defender tal línea frente a otras presentes en el debate filosófico. Así entendido, el texto de Lenin deja ver la técnica de la dialéctica leninista: descubrir la contradicción, demarcar el aspecto principal, incidir sobre ella de modo que el resultado sea el *justo*. No el verdadero, sino el «justo». Y se entiende por tal el que está en línea con la filosofía marxista y, al mismo tiempo, se adecúa al momento histórico. O sea, la defensa que Lenin hace del materialismo ilustrado se alinearía en la marcha hacia el materialismo dialéctico, sería una etapa hacia el mismo; además, en la coyuntura ideológica tal defensa era adecuada, necesaria para enfrentarse a las tendencias filosóficas idealistas y espiritualistas. En suma, la filosofía de Lenin no es la que aparece formulada en *Materialismo y empiriocriticismo*: aquí aparece una toma de posición, una intervención en la lucha filosófica que, como toda intervención, refleja la lucha por una filosofía, pero también el desplazamiento impuesto por la coyuntura y el lugar de la lucha. La filosofía de Lenin habría de buscarse en su obra política. La filosofía de Lenin que acota Althusser es una «filosofía logística». La filosofía es un campo de lucha en el que se juegan otros objetivos además de los filosóficos, en el que los propios objetivos filosóficos a conquistar no siempre están descubiertos, en el que hay aliados coyunturales a defender contra el enemigo principal, etc.

Esta lectura de Lenin, muy condicionada por el esfuerzo althusseriano de salvar a Lenin de sus críticos, va a tener gran importancia en su desplazamiento a posiciones muy diferentes a las que mantenía en su lectura de Marx. Si éste fue el hombre que elaboró una ciencia para ofrecérsela al proletariado a fin de que pudiera

196. México, Martínez Roca, 1974 (una buena traducción es la francesa de Éditions Sociales).

tiene sus efectos en lo sociológico-político, pero son efectos inducidos. Además, esos efectos pasan por un camino sin teorizar: el presupuesto de que la ciencia genera verdadera conciencia, conciencia desmitificada, y que ésta es un factor políticamente progresivo. Y a la inversa, la ideología reproduce falsa-conciencia, oculta la realidad y tiene unos efectos en las actitudes prácticas tendentes a la perpetuación de la subordinación. O sea, en estos momentos Althusser se mantiene en el esquema de la «verdad» frente al «error», viendo aquélla en la ciencia y éste en la ideología, y valorando así que la obra de Marx fue la de ofrecer una ciencia al proletariado a fin de que consiguiera liberarse de la dominación ideológica cuyo límite estaba en las instintivas reacciones anticapitalistas y sindicalistas.

La lectura de Lenin forzará su desplazamiento. La lectura de Lenin está condicionada por las muy extendidas críticas al *Materialismo y empiriocriticismo* y, en general, a la «tosquedad» de su filosofía, a su chato materialismo, a su gnoseología excesivamente empirista, etc.¹⁹⁴ Althusser, desde posiciones político-ideológicas leninistas, hace una lectura de Lenin en línea con su esfuerzo por recuperar su filosofía, por salvarlo de las críticas. Ha de buscar un enfoque en que esas limitaciones queden justificadas. Es difícil defender la filosofía de Lenin si por tal se entiende la que literalmente aparece expuesta en *Materialismo y empiriocriticismo*;¹⁹⁵ al

194. Para el debate sobre la filosofía de Lenin pueden verse R. GARAUDY: *Lénine*, París P. U. F., 1968 (traducción castellana en Grijalbo); E. FISCHER-F. MAREK: *Lo que dijo verdaderamente Lenin*, México, 1974; D. LECOURT: *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie*, París, Maspero, 1973 (traducción castellana citada en Siglo XXI); G. LUKÁCS: *Lukács sobre Lenin, 1924-1970. Lenin: La coherencia de su pensamiento*, Barcelona, Grijalbo, 1974; M. SACRISTÁN: «Lenin y el filósofo», en *Lenin: Materialismo y empiriocriticismo*, Grijalbo, 1974; M. SIMON-J. MILHOU: *Lénine, la philosophie et la culture*, París, Éditions Sociales, 1971; AA.VV.: *Lénine et la pratique scientifique*, París, Éditions Sociales, 1974; A. G. SPIRKIN: *Lenin y la filosofía*, México, Grijalbo, 1974; F. FERNÁNDEZ BUEY: *Conocer Lenin y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1977; N. GOURFINKEL: *Lenin*, Barcelona, Grijalbo, 1977; L. FISCHER: *Lénine*, París, Cl. Bourgeois, 1966; G. WALTER: *Lénine*, París, Libr. J. Taillandier, 1971 (traducción en Grijalbo). Véase también L. COLLETTI: *Il marxismo e Hegel*, ed. cit.; la amplia introducción de H. LEFEBVRE a *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel*, París, Gallimard, 1964; y el trabajo de RUDI DUTSCHKE: *Lenin. Tentativa de poner a Lenin sobre los pies*, Barcelona, Icaria, 1976 (aunque no se centre en la filosofía).

195. Hay traducciones castellanas en Madrid, Zero, 1974; Madrid, Ayuso, 1974; Madrid, Fundamentos, 1974; Barcelona, Laia, 1974; Barcelona, Grijalbo, 1974.

mente, ello no es ajeno a la filosofía académica francesa del momento, ni es ajeno a la conciencia de la suficiencia del pensamiento marxista dominante, un discurso sin rigor, repleto de hermenéutica humanista, rebosante de joven hegelianismo, etc. La llamada a «volver a Marx» es, ante todo, la recuperación del marxismo como discurso científico; y «leer a Marx» quiere decir reconstruir el aparato teórico de la ciencia marxista y darle una sobria fundamentación epistemológica.

El «teoricismo» de esta fase, que él reconoció, no pasa de ser esto: mantenimiento de la reflexión en el lugar epistemológico. Cuando en *¿Es fácil ser marxista en filosofía?*¹⁹² sienta su tesis de que todo pensar es una tarea de demarcación, de toma de posición, normalmente polarizada al extremo (tesis extraída de su estudio de la intervención de Lenin en filosofía y en política), indirectamente nos da la explicación de su teoricismo: fue una toma de posición exigida por la coyuntura teórica, un desplazamiento al extremo forzado por las posiciones filosóficas frente a las cuales se situaba y de las cuales debía demarcarse.

En los trabajos de esta primera etapa, como anteriormente hemos podido ver, la filosofía se refiere a la producción de los conceptos, es una *teoría de la práctica teórica*. Posición que está determinada por su proyecto básico: demarcar *ciencia* de *ideología* como vía teórica de recuperar el verdadero marxismo, como ciencia, rescatándolo de los discursos pseudocientíficos (y pseudomarxistas), ideológicos, en donde había recaído. O, mejor, en donde quedaba oculto, suplantado, negado. En esa tarea de demarcar ciencia/filosofía y, por lo tanto, el verdadero marxismo respecto a los discursos humanista-ideológicos (y, para ello, el joven Marx del Marx maduro), la filosofía viene pensada como intervención en la ciencia. Su tarea es epistemológica: es teoría del pensamiento científico, es «semáforo del saber».

Toda esta primera fase de Althusser está dominada por el esfuerzo de demarcar ciencia e ideología en el nivel gnoseológico: como verdadero y falso conocimiento.¹⁹³ Sin duda esta reflexión

192. En *La Pensée*, núm. 183, octubre 1975.

193. Aunque Althusser no lo reconozca en su autocrítica y prefiera sustituir ese esquema verdad/error, conocimiento/circunstancia, cartesiano e incluso platónico, por el de «La ciencia/la ideología» (*Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, p. 28); aunque así fuera, los efectos nos parecen los mismos.

Esta doble situación de Althusser, con un frente abierto en el seno del PCF, y con otro en el seno de la filosofía universitaria francesa, debe servir de guía a cualquier intento de comprensión de su pensamiento. Dos frentes que no sólo están próximos, sino que tienden a confluir. Así, en el debate sobre humanismo, la posición de Althusser se confronta tanto con la de intelectuales del PCF como con la de intelectuales externos al mismo. Más aún, son dos frentes de la misma batalla, no sólo por la coincidencia de contenido entre ambos, sino porque el humanismo ideológico en el PCF sirve de apoyo a su política de atracción de los católicos y liberales progresistas.

En esta perspectiva se entiende que la primera tarea considerada como fundamental y urgente por Althusser fuera la depuración teórica. Estaba convencido de que el oportunismo político en el PCF, incluso su confusión ideológica, estaba determinado por la pobreza teórica. La miseria en la teoría era, si no la causa, sí al menos la condición de posibilidad de una política sin principios, o mejor, dirigida por el principio del pragmatismo. Así, la llamada a «leer a Marx» era un camino, el único, que permitía la instauración de la teoría en su puesto, en el puesto de mando, marcando los límites y la dirección de una política justa.

Es frecuente distinguir dos fases en el desarrollo del pensamiento de Althusser. Dos etapas objetivamente diferenciadas y reconocidas, y *deseadas* por él, como se ve en su propia «autocrítica» y sus propios esfuerzos por hacer destacar su desplazamiento.

La primera etapa incluye los trabajos producidos hasta el 1967, y que son de todos conocidos;¹⁹⁰ la segunda se iniciaría con el *Curso de filosofía para científicos*, se apoyaría fuertemente en su lectura de Lenin y en el efecto de ésta en su profundización de la filosofía hegeliana y tomaría su «conciencia» en su respuesta a John Lewis y en su propia «autocrítica».¹⁹¹

Comencemos por subrayar que Althusser se sitúa, desde el principio, en un discurso predominantemente epistemológico. Evidente-

190. Especialmente los trabajos contenidos en *Pour Marx, Lire Le Capital* y algunos artículos como «Théorie, pratique théorique et formation théorique», «Matérialisme historique et matérialisme dialectique», «Sur le travail théorique. Difficultés et ressources», etc.

191. Así, su *Lénine et la philosophie*, «Sur le rapport de Marx à Hegel», «Lénine devant Hegel», «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», «Est-il simple d'être marxiste en Philosophie?», *Réponse à John Lewis, Eléments d'Autocritique*, etc. Véase la relación de sus trabajos al final del capítulo.

connotaciones políticas e ideológicas con las que fue rodeado por el hitlerismo.

Con lo dicho se apunta ya a un esquema expositivo del pensamiento de Nietzsche en el que se opone a la *tarea crítica* o negativa, que ocupa la mayor parte de sus obras, la «poética» del superhombre, que se expresa en la obra más extensa y ambiciosa de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, y en los textos póstumos sobre *La voluntad del poder*. Pero esta oposición entre tarea crítica y afirmación positiva no debe ser entendida como dos *momentos*, en sentido hegeliano, del pensamiento nietzscheano, en el que al final se realiza la síntesis o reconciliación de lo positivo y negativo. La posición de Nietzsche se define en su primera obra de modo claro, al poner lo *trágico* como eje de la existencia.

En *El nacimiento de la tragedia* lo trágico se presenta como oposición/reconciliación de Apolo y Dionisos, entendidos como dos aspectos de la consideración estética: lo apolíneo representa la armonía y el equilibrio, el «canon» estético, cuya expresión en Grecia son las artes plásticas —la escultura, la pintura...— basadas en la visión; lo dionisiaco, en cambio, representa la creación artística abierta, vital, es decir, la poesía y, sobre todo, la música. En uno de sus últimos libros resumirá así esta oposición:

¿Cuál es el sentido de la oposición conceptual «apolíneo/dionisiaco» introducida por mí en la estética? *Son dos tipos de embriaguez*. La embriaguez apolínea excita ante todo el ojo, deviene fuerza de la visión. El pintor, el escultor, el artista épico son visionarios por excelencia. La embriaguez dionisiaca, por otro lado, excita y espiritualiza todo el sistema emocional: de modo que de un solo golpe descarga todos los medios de expresión y la fuerza de la representación, se relaciona con todas las formas de la transfiguración de la metamorfosis, todo tipo de mímica y de arte teatral.¹⁴

conmemoración del 90 aniversario del nacimiento de aquél, a la que asistió Hitler. Al final de la guerra, en 1945, el Ejército Rojo, al ocupar Weimar, se hizo cargo del «Archivo Nietzsche», que pasó a depender de la República Democrática Alemana, pero hasta 1954 no se abrió totalmente a la consulta e investigación. En este mismo año Karl Schleiermacher, quien publicó una edición en 3 tomos de la obra completa, en 1956, puso de relieve, en medio de notables polémicas, el hecho de las falsificaciones y manipulaciones.

La edición crítica, considerada definitiva, es la llevada a cabo, a partir de 1964, por Colli-Montanari.

14. *El ocaso de los ídolos*. Es importante subrayar que en este texto lo apolíneo/dionisiaco son considerados dos tipos de *embriaguez*, término que en *El nacimiento de la tragedia* sólo se aplicaba a lo dionisiaco. Para una reflexión sobre las insuficiencias de la valoración del significado de Apolo, véase GIORGIO COLLI: *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1978.

7.2.2.2. *Una propuesta intempestiva: el superhombre*

Diversos factores han hecho de Nietzsche el filósofo del siglo XIX, cuya sombra más densamente se proyecta sobre el pensamiento actual. Al lado de Marx y Freud, parece representar el alegato más incisivo y corrosivo contra los valores morales, los principios filosóficos y la creencia religiosa cristiana dominantes, que Nietzsche calificará de «decadentes». Hay en la degustación actual del pensamiento nietzscheano el reconocimiento de un sabor conocido: la sensación de estar asistiendo a la agonía de una cultura y de una época, la confirmación de que los valores éticos proclamados socialmente son máscaras detrás de las cuales se esconde el falso rostro del poder, el del dominio del hombre y el de su negación. Pero, en muchos aspectos, la razón de la actualidad de Nietzsche no parece deberse a esta sintonía con su tarea negativa y crítica de desenmascaramiento o, por lo menos, no exclusivamente, sino a la búsqueda del camino de la *superación*, a la necesidad de definir, redefinir, realizar la tarea creadora del hombre. En definitiva, si el pensamiento de Nietzsche conecta con el pesimismo crítico de nuestra época, el profeta de Dionisos sigue anunciando la voluntad de poder, la libertad de ser... hombre.

También factores históricos han contribuido a «popularizar» a Nietzsche después de 1945: la clarificación de las anomalías y manipulaciones llevadas a cabo en las ediciones de sus obras, por parte de su hermana, al servicio del nazismo. La edición íntegra de sus escritos¹³ ha permitido releer a Nietzsche sin el fantasma de las

rus, 1974; *Humano, demasiado humano*, Buenos Aires, Ed. del Mediodía, 1967; *En torno a la voluntad de poder*, trad. y pres. M. Carbonell, Barcelona, Península, 1973; *Correspondencia*, trad. E. Subirats, Barcelona, Las Ediciones Liberales, Col. Maldova; *Inventario de Nietzsche (Antología)*, ed. F. Savater, Madrid, Taurus. Al catalán se ha traducido *La genealogía de la moral*, trad. Joan Leita, ed. a cura de Josep Calsamiglia, Barcelona, Laia, 1981.

F. Nietzsche ha tenido un indudable éxito historiográfico en las últimas décadas. Nos limitaremos a citar algunos de los estudios que más eco han despertado entre nosotros. Entre ellos están los trabajos de GILLES DELEUZE: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971. EUGEN FINK: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza. MICHEL FOUCAULT: *Marx, Nietzsche y Freud*, Barcelona, Anagrama. KARL JASPERS: *Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963. P. KLOSSOWSKI: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, Seix Barral, 1972. LOU ANDREAS SALOMÉ: *Nietzsche*, Madrid, Zero-Zyx, 1978. FERNANDO SAVATER: *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1977. GONZALO SOBEJANO: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

13. La hermana de Nietzsche murió en 1935, un año después de la solemne

Debido a su mala salud obtiene un año de licencia de la Universidad, que pasa con sus amigos en Sorrento. En 1877 reanuda sus clases sin que su salud mejore, siendo cuidado por su hermana Elisabeth y ayudado por Peter Gast. Pero a principios de 1879 se le concede la jubilación voluntaria, con una pensión, por razones de enfermedad.

En los diez años siguientes viaja de un lugar a otro, Alta Engandina, Sils-Maria, Venecia, Marienbad, Naumburgo, Génova, Roma, Niza, Turín..., con ligeras oscilaciones de su salud. En 1880 publica *Humano, demasiado humano*, con el añadido de *El viajero y su sombra*. En 1881, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*.

En 1882, en Roma, conoce a Lou von Salomé, cuya belleza e inteligencia le afectan tanto que la solicita en matrimonio por dos veces, siendo en ambas rechazado. En este mismo año publica *La gaya ciencia*. En 1883 publica las dos primeras partes de *Así habló Zaratustra*, y en 1884 y 1885 las 3.^a y 4.^a partes de la misma obra.

Su hermana Elisabeth se casa, en 1885, con Forster, notable antisemita, y marcha a Paraguay, de donde volverá en 1890, a la muerte de su marido.

En 1886 se publica *Más allá del bien y del mal*, y en 1887, *La genealogía de la moral*.

1888 representa el último año de la actividad literaria de Nietzsche y parece como un año de actividad y euforia antes de la crisis definitiva; *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos de Dionisos*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo* y una autobiografía: *Ecce homo*.

En enero de 1889, un colapso en una plaza de Turín determina su ingreso en una clínica de Basilea. Se diagnostica «parálisis progresiva». Trasladado primero a Jena, por su madre, después a Naumburgo y Weimar por su hermana y Peter Gast, que le cuidan y recogen sus obras, muere el 25 de agosto de 1900.¹²

12. La edición crítica de las obras de Nietzsche es la *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1961. Es la edición crítica fundamental. Se edita simultáneamente en alemán, francés (Gallimard) e italiano (Adelphi). En castellano, se encuentran *Nacimiento de la tragedia* (1978), *Así habló Zaratustra* (1972), *Más allá del bien y del mal* (1976), *La genealogía de la moral* (1978³), *El anticristo* (1975), *Ecce Homo*, *El crepúsculo de los ídolos*, todas ellas editadas por Alianza Editorial, versión de A. Sánchez Pascual, a partir de la edición de Colli-Montinari. También se han traducido *El gay saber*, trad. L. Jiménez Moreno, Madrid, Narcea, 1955; *Aurora*, Barcelona, J. Olañeta, 1978; *El libro del filósofo*, Madrid, Tau-

(1849) muere su padre y la familia se traslada a Naumburgo, donde realiza sus estudios primarios y secundarios. En 1859 ingresa en la famosa escuela de Pforta, donde durante cinco años va a recibir una esmerada formación humanística y desarrolla su afición por la música. A la salida de Pforta, en 1864, se traslada a la Universidad de Bonn para estudiar filología clásica y teología, pero, en contra de la voluntad de su madre, renuncia a seguir los estudios teológicos y, en 1865, se traslada a Leipzig, para estudiar filología clásica con Rietschl, el más importante especialista en aquel momento. En este período Nietzsche lee a Schopenhauer, que tanta influencia va a tener en su obra; conoce a Erwin Rhode, cuya amistad va a durar toda su vida. También a esta época se atribuye la infección sifilítica, que se considera una de las causas de los trastornos posteriores de Nietzsche. De octubre de 1867 a octubre de 1868 realiza su servicio militar en un regimiento de caballería, durante el cual sufre una caída de caballo, que puede haber tenido consecuencias en sus dolencias posteriores. Acabado el servicio militar, a fines de 1868 conoce a Wagner, por quien va a sentir una gran admiración durante algunos años. Continúa sus estudios de filología y en 1869 es nombrado catedrático extraordinario en la Universidad de Basilea (Suiza), a pesar de no tener el título de doctor, título que pocos meses más tarde le otorga la Universidad de Leipzig, por sus artículos filológicos publicados en la revista que dirige su maestro Rietschl. En este mismo año renuncia a la ciudadanía alemana y adopta la nacionalidad suiza.

En 1870 interrumpe durante unos meses su actividad académica para participar como enfermero en la guerra franco-prusiana.

En 1872 publica su primera obra, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, que es recibida con frialdad y oposición por los filólogos profesionales.

En los años siguientes, entre 1873 y 1876 continúa sus clases y publica sus *Consideraciones intempestivas*, cuatro textos críticos contra determinados aspectos de la cultura europea del momento: «David Strauss, el confesor y el escritor» (1873), «Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida» (1874), «Schopenhauer como educador» (1874), «Richard Wagner en Bayreuth» (1876). Estos mismos años representan los del máximo interés por Wagner, que irá decreciendo progresivamente hasta desembocar en abierta ruptura. En 1875 conoce al músico Heinrich Köselitz, que será llamado *Peter Gast* por Nietzsche.

coexistencia de la *necesidad*, determinación racional, y la *libertad*, indeterminación del querer.

Pero esta afirmación del sujeto libre, al concretarse en el hombre concreto, individual, aparece como existencia centrada en el puro querer. Su sentido es la falta de sentido, su orientación es el vacío, la *nada*. La voluntad es en cada uno de nosotros la dinámica de nuestro cuerpo, el impulso que sostiene nuestro vivir. Pero el hombre concreto difícilmente soporta una existencia en que el dolor, la angustia, el sin-sentido, son coesenciales al mismo existir. Ante esta visión pesimista del mundo, Schopenhauer propone la negación de la propia voluntad como alternativa. Negación de la voluntad que significa negar la propia individualidad, negando la forma más directa de la manifestación de la voluntad-instinto: nuestra realidad corporal. El hombre supera el egoísmo de su individualidad en la inmersión en la dinámica de la naturaleza, negando su querer a través del querer el no-querer. Pero en esta tarea de negación sólo el *genio* se nos presenta como modelo adecuado. El genio, en tanto es capaz de ir más allá de lo inmediato sensible y recoger, no por medio del ejercicio conceptual, sino por la intuición de la realidad, el profundo latir del universo, es capaz de crear, de ir más allá de sí mismo. De ahí la valoración de Schopenhauer del arte, como expresión del genio, y en especial de la música, arte por excelencia.

La filosofía de Schopenhauer, en la cual es posible encontrar notables influencias del pensamiento hindú, representa, a la vez, la afirmación del sujeto-libre y la exaltación del pesimismo radical de la existencia humana. Primera gran afirmación, contra el hegelianismo, del vitalismo y el irracionalismo, representa el inicio de una de las grandes corrientes de pensamiento sobre el hombre de la filosofía contemporánea y es el precedente directo del pensamiento de Nietzsche.

7.2.2. FRIEDRICH NIETZSCHE, EL OPTIMISMO TRÁGICO

7.2.2.1. Vida y obra

F. Nietzsche nace el 15 de octubre de 1844, en Röcken (región de Turingia, anexionada a Prusia en 1815), siendo el primogénito de una familia cuyo padre era el pastor de la localidad. A los cinco años

por el enfrentamiento personal con Hegel, quizá no lo sea tanto en su pensamiento, si por enfrentamiento entendemos negación del sistema hegeliano, en lo que tiene toda negación de referencia a lo negado. En este sentido Schopenhauer no niega a Hegel, simplemente construye un sistema en un ámbito distinto, de espaldas a él.

Para Schopenhauer la existencia del hombre no está sostenida y orientada por la razón. El ser del hombre no es conciencia pensante, tal como se afirma en la tradición racionalista, ni conciencia que aspira a la reconciliación final de la autoconciencia absoluta con el retorno a sí mismo al final del viaje de la Historia, como afirma el sistema hegeliano. Ni siquiera puede el hombre ser concebido como conciencia limitada, alienada en sus objetivaciones e incapaz de reconciliación o reencuentro último.

Para Schopenhauer el supuesto de partida es distinto. Lo que funda el ser del hombre no es la razón, sino la voluntad. Pero la voluntad no es la determinación a actuar de un sujeto racional, sino algo más radical y previo: es la expresión en el hombre de una energía, de una fuerza natural que le orienta a querer, a querer permanecer en su ser, a vivir. Esta fuerza, que es la misma que encontramos en todos los fenómenos naturales, permite afirmar que la voluntad es la unidad que subyace a la diversidad de fenómenos. Retomando de modo peculiar aspectos del pensamiento kantiano, Schopenhauer parece sugerir que la voluntad es lo nouménico, más allá de la diversidad fenoménica inherente a las representaciones subjetivas. Negando la identidad de subjetividad y conciencia, afirma la intuición de la voluntad como forma suprema de la realidad del sujeto. Lo cual significa a su vez, en aparente paradoja, afirmar la suprema libertad del espíritu, como indeterminación absoluta, al negar el orden y la lógica, expresiones de la racionalidad, para asentarse en el querer por el querer, sin objetivo ni finalidad. Hay en esta concepción de la voluntad la convicción de la unidad del espíritu y la naturaleza, que renueva constantemente ante nosotros la *representación*, en el doble sentido de captación de fenómenos, y de rito teatral, del esfuerzo por existir, por vivir.

En la concepción de Schopenhauer, al oponer a la idea de razón como orden y determinación la idea de voluntad como devenir sin finalidad, como libertad pura indeterminada, hay una radical oposición a toda la tradición cristiana que se ha esforzado durante siglos por encontrar en el concepto de Dios el punto de encuentro y

que presenta, voluntaria y conscientemente, una selección arbitraria, incompleta o tendenciosa. No es ciertamente una panorámica exhaustiva, ni lo pretende, de autores y temas.

Finalmente es oportuno advertir que el tratamiento y presentación de cada autor se ha hecho con un cierto estilo «de manual», en deliberado contraste con el tono metafórico y más literario de esta introducción.

7.2. La reivindicación del «exilio»

7.2.1. ARTHUR SCHOPENHAUER, VOLUNTAD Y PESIMISMO

Nació en Dantzig, en 1788. En 1813, presenta en Jena su tesis sobre *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, y en los cuatro años siguientes en Dresde, escribe su obra principal *El mundo como voluntad y representación*, en la cual, apoyándose en personales interpretaciones de la obra de Kant, elabora un sistema de pensamiento frontalmente opuesto al hegelianismo. A partir de 1820 intenta en Berlín competir con la popularidad y fama de Hegel, siendo su intento un completo fracaso. Después de 30 años de trabajo en silencio, ignorado por sus contemporáneos, a partir de 1850 su obra y figura empiezan a popularizarse en algunos ambientes intelectuales de Alemania, conociendo fama y éxito en los últimos años de su vida. Murió en 1860.

Además de las obras citadas hay que mencionar *Fundamento de la moral*, escrita en 1840, y *Parerga y Paralipomena*, publicado en 1851.¹¹

Suele decirse que el pensamiento de Schopenhauer está marcado por su profundo antihegelianismo. Esto, que es cierto sobre todo

11. La edición básica de la obra de SCHOPENHAUER es la *Sämtliche Werke*, edición de P. Deussen, Munich, 1911-1913. En castellano se encuentran *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Col. «Clásicos de la Filosofía», Gedos, 1981 (trad. de Leopoldo-Eulogio Palacio). *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, Aguilar, 1927 (trad. de Ovejero). *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1970 (trad. de M. de Unamuno; introd. de G. González Noriega). *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Buenos Aires, Aguilar, 1970. Un interesante estudio introductorio, con abundante y autorizada bibliografía, es el de Y. VECCHIOTTI: *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*, Madrid, Doncel, 1972.

sión de las ideas, pero, al mismo tiempo, representará un frente defensivo y un obstáculo a la penetración de planteamientos innovadores, sobre todo, surgidos fuera de los círculos académicos. Las condiciones políticas de cada país ponen límites precisos a la admisión de determinadas filosofías, cuya difusión se realiza, frecuentemente por vías paralelas.

En algunos casos, como el de Marx, la difusión de su producción principal se realiza al compás del desarrollo de los movimientos sociales, políticos y sindicales, de modo que algunas de sus obras más «filosóficas», no serán conocidas hasta muchos años más tarde (por ejemplo, los *Manuscritos* de 1844, se publican por primera vez, ¡en 1932!), y cuyo reconocimiento académico no se da hasta la segunda mitad de este siglo, cuando su implicación ideológica se halla ya dispersa, mediatizada y en buena parte integrada en el acervo cultural dominante.

En otras ocasiones, la repercusión social e ideológica de un autor es contradictoria, por la manipulación ejercida sobre su obra. El ejemplo modélico es el de Nietzsche, cuya obra íntegra no ha sido conocida hasta 1954, y, sin embargo, el impacto de su pensamiento fue intenso y profundo en autores de principios de siglo, aun dentro de la ambigüedad de un conocimiento mediatizado.

Para otros autores y corrientes la plataforma de su producción ha sido la actividad literaria —Sartre, por ejemplo—, que ha dado lugar al desarrollo de movimientos socioculturales que se han impuesto como «modas», proporcionando esquematizaciones y vulgarizaciones no siempre ajustadas al pensamiento original.

Caso aparte es el de los autores provenientes de la investigación científica: Freud, Darwin, Lorenz, Lévi-Strauss... Su reconocimiento como «filósofos» ha sido, frecuentemente, puesta en cuestión por el mundo académico, sin que por otro lado esto haya significado poder ignorar la importancia de las implicaciones teóricas de su producción.

Lo que, en definitiva, muestra la diversidad de la posición de los principales autores considerados aquí, es la disolución de un saber unitario y ordenado que pueda ser llamado «filosofía del hombre», o «antropología». Esta consideración sobre la diversidad de la producción y los modos de difusión debe servir de disculpa previa a la tarea de presentar una selección de ideas/autores relacionados con la problemática del hombre, tal como hemos querido mostrar en las páginas precedentes, al modo de índice-guía. El desarrollo que si-

Se ha querido ver en la generalización de la oposición apolíneo/dionisiaco la base de todo el pensamiento de Nietzsche: la trasposición al plano ético de la confrontación Apolo/razón frente a Dionisos/vida. Pero, probablemente, no se trata tanto de una trasposición como de poner en lo estético un modelo básico de la reflexión filosófica. La influencia del pensamiento de Schopenhauer fundamenta la idea del fondo común que sostiene la actividad del verdadero artista y la de cualquier hombre capaz de situarse, por su actividad creadora, «más allá del bien y del mal». A pesar de oponerse, unos años más tarde, a Schopenhauer por su pesimismo, y de romper con Wagner, en quien había creído poder identificar el «genio» creador, la obra misma de Nietzsche manifiesta en su carácter «poético», que lo *trágico* no es un producto estético separado de la realidad, sino el fundamento mismo de la verdadera cultura, el dinamismo originario, que en el origen de nuestra propia cultura, el mundo presocrático, expresaba la posibilidad de una voluntad de vivir, que el socratismo, primero, y el cristianismo, después, negaron, iniciando un ciclo de decadencia que perdura hasta nosotros.

En el desarrollo de la actividad crítica de Nietzsche respecto de los valores dominantes en nuestra cultura suelen señalarse dos períodos: el primero comprende los años 1876 (año de su ruptura con Wagner) hasta 1882 (*Humano, demasiado humano*, 1878; *Aurora*, 1881; *La gaya ciencia*, 1882); el segundo se da entre 1886 y 1888, último año de lucidez de Nietzsche, de tono más áspero y radical (*Más allá del bien y del mal*, 1886; *Genealogía de la moral*, 1888; *El Anticristo*, 1888; *El ocaso de los ídolos*, 1888). Entre ambos períodos se interpone *Así habló Zaratustra* (1883-1885), la obra más importante y ambiciosa, en la que se puede centrar el núcleo de lo que se ha llamado filosofía «afirmativa» de Nietzsche.

1.º El riesgo más importante al pretender una exposición sintética de la tarea crítica de Nietzsche es precisamente el de suponer que tal síntesis es posible. Cualquier lectura fragmentaria significa dejar de lado multitud de aspectos, de referencias, de ideas clave. Quizá, como ningún otro autor contemporáneo, Nietzsche necesita ser leído directamente, pero no tanto para ser comprendido como para ser *sentido*. Con frecuencia una sola frase, un párrafo, un aforismo permite comunicar, hacer sentir, descubrir el *sentido*, es decir el sentimiento, el objetivo demoledor de su pensamiento. Porque la tarea crítica es una tarea de demolición, de desenmascara-

miento. Las palabras, el discurso «filosófico», son martillazos aplicados a demoler el edificio de la cultura europea greco-cristiana. Por ello cada golpe de martillo encierra la fuerza y el impulso de toda la tarea, pero, paradójicamente, la demolición nietzscheana se hace *desde dentro* y, por tanto, se aplica minuciosamente a lo fundamental, a los fundamentos mismos del edificio, no con la voluntad de remodelarlo, sino con el deseo de aprender a vivir sobre sus escombros, a la intemperie. En esta perspectiva la tarea crítica se distingue de cualquier práctica «anarquizante» que confunda la concienzuda demolición con el puro «martillear». Y, por lo mismo, es necesaria la misma sabiduría del arquitecto —Sócrates, Platón, san Pablo...— para conocer la intrincada estructura de los fundamentos y el complejo laberinto de sus paredes maestras —Descartes, Kant, Hegel...—. De ahí el riesgo de cualquier lectura fragmentaria y la imposibilidad de cualquier síntesis válida. Sin embargo...

a) Ya desde el comienzo la crítica se dirige al origen. La tragedia expresaba, en su contexto, la lucha entre la vida, la embriaguez creadora, la música, la danza —Dionisos—, y su negación, la visión, la contemplación, la norma, la estática cordura —Apolo—; pero con Sócrates y Platón el sentido de lo trágico se disuelve, al invertirse el esquema de los valores: la *conciencia*, invento socrático, se convierte en facultad determinante del «bien obrar», de la conducta regulada desde el conocimiento, de la *verdad* equivalente a la *idea*, contra la fuerza, el impulso, la vida. La virtud se sitúa con Sócrates y Platón del lado de la representación, del conocimiento, del concepto y de la idea, frente al sentimiento, el instinto, la creación espontánea de lo vital. Lo ideal es lo real, lo verdadero, lo bueno, Dios. Lo que niega la vida, se ha constituido en lo positivo. El Ser es lo pensable, la idea. Lo concreto, lo inmanente, la realidad viva del hombre se ha convertido en No-Ser. La negación —*el nihilismo*— se impone bajo la máscara del Ser.

b) El segundo pilar al que se dirige el martillo poético-filosófico de Nietzsche es el de la concepción judeo-cristiana. Fuertemente trabado con la concepción socrático-platónica —«el cristianismo es un platonismo para el “pueblo”», dice en *Más allá del bien y del mal*—, el judaísmo y su prolongación cristiana representan la consolidación de la gran inversión de los valores, «la negación de la vida, el desprecio hacia el cuerpo, la degradación y autoviolación del hombre

por el concepto de pecado»,¹⁵ en definitiva el falseamiento de la historia, la religión, la moral, la psicología..., es decir, otro modo de continuar y reforzar aquella condena de la vida que la «decadencia» griega había ya efectuado, por medio de determinados *valores*. De las muchas y ácidas páginas que Nietzsche dedica a analizar, criticar, demoler los valores sobre los que se ha desarrollado la cultura europea, como «tarea previa a la transmutación de los valores», las de *La genealogía de la moral* representan quizás el mejor compendio de su pensamiento, por lo que se refiere a la moral. Se trata de ir al *origen*, una vez más, de los fundamentales prejuicios morales de nuestra cultura: «bueno» y «malo», «mala conciencia» y «sentimiento de culpa», «ideales ascéticos». El concepto de «bueno», que en su origen habría significado lo «noble», la fuerza espontánea de un modo de ser, se convierte por la acción de la clase sacerdotal, a través de una actitud de resentimiento, en lo contrario. Lo «bueno» deviene signo de la debilidad y los débiles, los resentidos llaman «malo» a aquello que no poseen: la fuerza, la nobleza. Todo el cristianismo rezuma esta «moral del resentimiento», moral de los débiles, que valora positivamente el sentimiento de culpa, expresión interiorizada de la crueldad dirigida contra sí mismo, o ensalza el sufrimiento, la autonegación, el desinterés a través de los «ideales ascéticos», que filósofos y sacerdotes han ido proclamando a lo largo de los siglos.

«Según esta misma lógica del sentimiento, en todas las religiones pesimistas el no-ser se llama *Dios*» (*Genealogía de la moral*, III, 17).

2.º Dios: la figura clave, que como arco tendido sobre los pilares de la decadencia griega y el resentimiento cristiano, sostiene el edificio de la religión, la metafísica, la moral y la cultura entera del nihilismo, de la negación de la vida y del hombre. Por ello —en *La gaya ciencia*— aparece el loco, mensajero adelantado de Zaratustra, anunciando la extraordinaria noticia «¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte!».

La significación central que esta famosa frase de Nietzsche justifica las múltiples interpretaciones que se le han querido dar: fin de cualquier concepción idealista, final de la metafísica monoteísta, etcétera, pero en todas ellas se supone lo que en lenguaje de Nietz-

15. *El anticristo*, p. 56.

sche es la expresión del desenmascaramiento del nihilismo y la condición de posibilidad del mensaje de Zaratustra: ¡Dios ha muerto! ¡Viva Dionisos! La muerte de Dios es el inicio de la «transmutación de todos los valores» y el anuncio del «superhombre».¹⁶

a) *Así habló Zaratustra* se abre con una brillante metáfora que parece resumir toda la propuesta de Nietzsche: el espíritu se transforma en *camello*, que soporta pacientemente todas las cargas, «humillación», «conocimiento», «verdad», «compasión»..., todos los «valores» establecidos, pero «en lo más solitario del desierto», el camello se transforma en *león* que, venciendo al dragón «tu debes», se libera de todas las cargas y crea el espacio de libertad para la tercera transformación: el león se convierte en *niño*, porque

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.

El superhombre/niño aparece como un proyecto de afirmación, más allá de cualquier negación, puro juego de crear, voluntad de sí mismo, *voluntad de poder*. El superhombre se dibuja como figura del hombre mismo, en tanto «algo que tiene que ser superado»,¹⁷ como creación permanente y multiforme de lo nuevo.

Nietzsche (Zaratustra/león) caracteriza al superhombre asignándole dos «ficciones» teóricas, en las cuales reposa el sentido de su «filosofía afirmativa»: la voluntad de poder y el eterno retorno.

b) Objeto de lecturas diversas¹⁸ y de frecuentes malentendidos, la concepción de la voluntad de poder parece hacerse más comprensible desde lo que niega, o más exactamente, desde lo que supone negado: superación de un mundo, el «otro mundo», basado en la opresiva presencia de Dios —por ello la «muerte de Dios» es su premisa—, o en cualquiera de sus sustitutos culturales e históricos —Estado, Razón, Conciencia, Lógica...

16. Para el tema de la «muerte de Dios» y para una interpretación metafísica de la obra de Nietzsche es muy importante la obra de HEIDEGGER: *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961 (hay una traducción francesa de P. Klossowski, París, Gallimard, 1971).

17. *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Alianza Editorial, 1972, p. 65.

18. Véase F. SAVATER: *Conocer Nietzsche*, donde propone tres lecturas de lo que denomina «el simulacro doctrinal de la voluntad de poder».

«Voluntad de poder» no puede entenderse como voluntad o deseo de... tener, poseer, dominar. Ni voluntad significa aquí una «facultad» en sentido psicológico, ni poder equivale a dominio sobre algo —lo que ciertamente sería la negación de sí mismo—, sino que en todo caso podría entenderse como un querer el propio querer, asumir en uno mismo el dinamismo y la energía que implica todo querer y que Nietzsche, como reminiscencia schopenhaueriana, sigue llamando voluntad. Voluntad de poder es creación, es expresión de la vida, de la fuerza, «conquista de su mundo», más acá de cualquier trascendencia. Es también, por tanto, dinamismo que no predetermina meta ninguna, ni objetivo, pero que se manifiesta en múltiples «figuras»: naturaleza, corporeidad...

c) La más escurridiza de las «ficciones» nietzscheanas, el «eterno retorno de lo idéntico», es, sin embargo, la que es considerada por él mismo la más profunda. Por ello, sin entrar en sutiles matizaciones, señalemos el sentido global de la propuesta. Para el hombre la temporalidad constituye el elemento central de la inmanencia, la pesada losa que cualquier concepción trascendente mantiene a través de la eternidad, como delimitación-negación de lo temporal. Nietzsche intuye profundamente que la propuesta del superhombre, como creación permanente *en* el mundo, sigue lastrada por «el espíritu de pesadez» y de tristeza¹⁹ mientras el tiempo sea concebido, y vivido, contra lo eterno, el instante comprimido entre dos caminos eternos. El eterno retorno representa la afirmación de la eternidad de lo inmanente, el tiempo *en* la eternidad, el tiempo eterno. Pero, ¿cómo es esto concebible? Las metáforas no aclaran mucho —«Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo»—, pero el planteamiento mismo del tema, muestra hasta qué punto Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias su pensamiento.

Como decíamos al principio, la tarea de demolición de los valores de nuestra cultura desarrollada por Nietzsche ha dejado en nuestra época el eco de sus martillazos, que quizá no estorban ya nuestro sueño. Pero la propuesta de una tarea afirmativa de creación, sigue abierta como proyecto concreto, práctico y no teórico.²⁰

19. *Así habló Zaratustra*, III, 2.

20. Una valoración crítica del significado histórico-cultural de Nietzsche, hecho desde una perspectiva marxista, se encuentra en H. LEFEBVRE: *Hegel, Marx, Nietzsche*, México, F. C. E., 1976.

7.2.3. KARL MARX, EL HOMBRE CONCRETO²¹

«Feuerbach disuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, el ser humano es el conjunto de relaciones sociales.»²²

Este conocido texto de Marx parece resumir su concepción antropológica y ha sido considerado, por los críticos del marxismo, como el más claro exponente de una visión determinista del hombre: el hombre *es producto* de la sociedad.

Esta interpretación debe ser considerada, por lo menos, parcial, si se atiende al conjunto de la obra de Marx, pero sobre todo si se consideran las primeras obras de juventud y, en especial, los *Manuscritos* de 1844. Porque, a pesar de la polémica existente sobre el Marx joven y el Marx adulto respecto de si ha habido o no continuidad en su pensamiento o alguna forma de flexión importante, consideraremos que el énfasis «humanista» de los primeros textos no sólo no es desmentido en las obras posteriores, sino que en éstas hay una reafirmación de sus ideas básicas, aunque en un contexto algo distinto.²³

La consideración marxiana del hombre parte de su caracterización como *ser activo, consciente y libre*.²⁴

Decir que el hombre es un ser activo, equivale a expresar, en términos de Marx, que la relación inmediata del hombre con la naturaleza no se define por la actitud teórica contemplativa, sino por la acción, que tiene como objetivo primario la obtención de los recursos de subsistencia necesarios para sobrevivir. Esta actividad se expresa como *trabajo*. El carácter activo no diferencia al hombre de la actividad de cualquier otra especie animal y, en este sentido, el hombre es un ser natural, pertenece y vive en el ámbito de la naturaleza y en permanente relación con ella. Lo que diferencia

21. Como el pensamiento general de Marx y el desarrollo del marxismo se exponen en otro capítulo de esta obra, aquí únicamente se tratan aquellos aspectos de su pensamiento que se refieren a lo que podríamos llamar una «teoría del hombre», aunque, como es lógico, tales aspectos no pueden separarse del conjunto de su filosofía.

22. *Tesis sobre Feuerbach*, VI. Pueden encontrarse, junto con *La ideología alemana*, en la edición de Grijalbo, 1970, pp. 665 y ss.

23. Sobre el tema, véase J. M. BERMUDO: *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975. Especialmente el cap. IV, «La polémica sobre los manuscritos».

24. Véase *Manuscritos económicos y filosóficos*, Madrid. Alianza Editorial, 1968, p. 111.

la actividad de supervivencia animal del trabajo humano es el hecho que éste implica dos aspectos que están ausentes de la actividad de otras especies animales: por un lado, el trabajo humano supone la existencia de alguna forma de mediación entre el hombre y la naturaleza, mediación que se manifiesta en la capacidad de *producir objetos*, de incidir productivamente en el mundo natural, tanto por la acción directa de remodelación de elementos naturales, como por la interposición de productos orientados a la misma producción; el hombre elabora medios, herramientas, no sólo para ampliar sus capacidades orgánicas, sino también para producir otros productos. Esta capacidad productiva del hombre es la que hoy la antropología considera uno de los criterios distintivos de «humanidad». Es el *homo faber*, hacedor de herramientas (*toolmaking*).²⁵

Pero el trabajo, como actividad productiva, implica, a la vez, un doble mecanismo en relación al producto: en primer lugar es un modo de *objetivación* del hombre mismo, en tanto que éste plasma su capacidad en objetos naturales y, en segundo lugar, el hombre se apropia de su producto. Esta doble implicación del trabajo, objetivación y apropiación, definen el aspecto positivo de la actividad humana en general, en abstracto. Pero el trabajo humano es una forma de producción/apropiación que se realiza en un proceso concreto, en un proceso histórico. La historia es, para Marx, aquel decurso temporal en el que es posible describir las formas de objetivación del hombre a través del desarrollo de las fuerzas de trabajo humano y los modos de apropiación de los productos humanos. Por tanto, lo que sea el *ser humano* en concreto, no es tanto un conjunto o repertorio de potencialidades naturales, definidas de antemano a cualquier consideración histórica, sino que las capacidades humanas son relativas a la historia misma, porque, en este proceso, la actividad productiva no implica solamente una transformación «humanizada» de la naturaleza, sino también una transformación del hombre mismo.

La acción del hombre, el trabajo, tiende a satisfacer sus *necesidades*. En una concepción exclusivamente naturalista, estas necesidades aparecen definidas sobre la base de exigencias biológicas del hombre, pero, para Marx, la actividad productiva humana transforma estas «necesidades naturales» en «necesidades humanas». Por

25. Véase G. MARKÛS: *Marxismo y «antropología»*, Barcelona, Grijalbo, Col. Hipótesis, 1973.

ello las necesidades humanas no son algo preestablecido en una supuesta y abstracta «naturaleza humana», sino algo históricamente condicionado, por lo menos en tres aspectos:

a) El hombre no sólo produce objetos para el consumo, sino que también determina el *modo* de este consumo. Tal modo adquiere el carácter histórico de necesidad, con la misma propiedad que el hecho mismo de consumir. Así, por ejemplo, la manipulación del producto alimentario mediante el fuego y su condimentación forman parte, en cada contexto social e histórico, del hecho mismo de la necesidad de comer para sobrevivir.

b) A lo largo de la historia aparecen *nuevas necesidades*, que desde el punto de vista subjetivo son tan básicas como cualquiera de las consideradas naturales. Estas nuevas necesidades dependen del modo de configuración de las relaciones sociales, históricamente determinadas. Dicho de otra manera, las necesidades que, en abstracto, podríamos atribuir a exigencias biológicas, se presentan como necesidades sociales, exigencias del modo de relación social que en cada época se establece. Tal sería el caso de las exigencias derivadas del modo de organización de la vida familiar, tal como la antropología cultural ha puesto de relieve.

c) Aparecen también nuevas necesidades *individuales*, más o menos proyectadas en conductas colectivas, como pueden ser las exigencias culturales, estéticas y religiosas.²⁶

Desde estas características, el *ser humano*, definido como ser activo, es decir, capaz de producir, objetivamente en la naturaleza y apropiándose de ella para su propia transformación, puede ser redefinido como ser natural activo *universal*. Porque su acción no se orienta solamente a incidir de modo limitado en la naturaleza, sino que abarca tanto la estructura misma de lo natural, como su propia condición general de ser hombre. En este sentido, puede entenderse aquella afirmación de algunos teóricos marxistas de que el hombre *humaniza* la naturaleza, al tiempo que él mismo se *naturaliza*, es decir, se transforma a sí mismo al compás de su propia acción de

26. Este tema del individuo y sus necesidades ha sido intensamente tratado por la llamada «Escuela de Budapest», especialmente por AGNES HELLER en *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978.

transformación de su medio. En los textos de su primera época Marx utiliza la expresión ser *genérico* para referirse al hombre. Con ella parece indicar el ya mencionado carácter universal de la actividad humana, en tanto que el hombre incide en el medio de modo que con su acción se configura el género humano enteramente.

Este carácter genérico, que coincide con el carácter universal del trabajo humano, lleva a subrayar otro aspecto fundamental, ya mencionado al principio: el hombre, además de ser activo, es un ser *social*. El hombre vive, trabaja *con* los demás hombres, de tal manera que el individuo aislado no existe más que como abstracción del desarrollo real de la vida humana.

El hombre es un ser social, no en tanto que *individuo*, que, además de vivir su vida, vive, trabaja y se relaciona con los demás, con otros individuos, sino que su *ser-con* es condición intrínseca de su modo de ser. Pero esto no significa negar el hecho de la individualidad humana, sino afirmarlo en su plena realidad concreta, como resultado del proceso colectivo a través del cual el individuo puede descubrirse como tal y realizarse. En este sentido la relación individuo/sociedad no es la de una absoluta predeterminación de lo individual desde lo social, sino la de un proceso histórico dialéctico, en el que el individuo puede descubrir sus propias potencialidades y posibilidades de desarrollo, en tanto pueda apropiarse de su propia actividad social. El hombre, como algo no dado de antemano, sino una naturaleza haciéndose humana en un mundo humano, se desarrolla en un mismo proceso de individualización/socialización, aunque habitualmente en el proceso histórico ambos aspectos aparezcan como opuestos, precisamente por el carácter alienado de la actividad humana en determinadas formaciones sociales. Marx ha puesto de relieve como un componente fundamental de la sociedad capitalista el *individualismo*, que expresa una posición ideológica que separa al individuo de su contexto social, del mismo modo que en la economía capitalista el hombre vive extrañado, alienado de su propio trabajo y de su producto, convertido a la condición de objeto, de cosa, de mercancía. A través del análisis de la alienación es justamente como Marx ha mostrado que toda concepción individualista tiende a separar al individuo de su realidad social, enmascarando de este modo la posibilidad de su desarrollo *real*.

A las características de ser activo y social, añade Marx la de ser *consciente*. En su perspectiva, la conciencia, como capacidad de

autoconocimiento, no es el factor principal definitorio del hombre, como ocurre en la filosofía idealista. La conciencia es un momento de la actividad global humana. Es una capacidad de aprehensión de la realidad que implica, como hecho central, la posibilidad de reconocimiento de la propia actividad como actividad objetivante y, a la vez, la capacidad de elaborar productos «teóricos» que hacen posible que la actividad global del hombre no sea, sin más, acción ciega. El hecho de la conciencia, hace que la acción humana sea propiamente *conducta*, es decir, actividad orientada en algún sentido. Pero la conciencia no es un «lugar», en el que el hombre pueda reconocerse, independientemente de su praxis histórica. La producción teórica es una parte del conjunto de la actividad productiva humana y, por tanto, condicionada por la situación socio-histórica que define al hombre.

La unidad de la praxis humana, en su doble vertiente teórico-práctica, es un postulado central de la concepción marxiana del hombre y, por ello, la primacía de la praxis no significa la negación de la importancia decisiva del momento teórico. El hombre, ser activo y social, es también un ser capaz de reconocer su propia actividad, de orientarla, de dirigirla... dentro de los límites que impone el desarrollo histórico de la propia conciencia humana. Porque la determinación histórica del ser humano afecta también a su modo de ver y comprender, lo que incluye su modo de verse y comprenderse, a través de las objetivaciones de sí mismo, lo que se refleja en lo que solemos denominar la cultura humana, en su más amplio sentido.

Subrayar, como hemos hecho, en cada aspecto de lo que define al «ser humano», su componente histórico, no significa que, para Marx, la historia sea un proceso lineal, dotado de un sentido preestablecido. La historia es un proceso dialéctico, que se desarrolla en medio de contradicciones. La historia concreta es el desarrollo de la confrontación constante de intereses, que derivan del hecho de que, con la división social del trabajo y sus implicaciones sociales e ideológicas, la realización de la capacidad productiva y la apropiación del producto humano se realiza de modo desigual, de tal manera que lo que en el análisis abstracto del hombre aparece como posibilidad de realización, en el concreto de la situación histórica es separación y confrontación: la lucha de clases expresa la alienación humana, en tanto pone de relieve la distancia entre lo que es concebible como «ser humano» y su existencia concreta. Pero la

lucha de clases, precisamente porque muestra la alienación humana, es un hecho positivo y necesario, como instrumento de superación de las contradicciones de la sociedad real.²⁷

En tanto la existencia misma de clases corresponde a un momento del proceso histórico, el de la forma alienada de la existencia humana, el proyecto de una sociedad en la que el ser humano pueda ser él mismo en su existencia real supone la abolición de las clases mismas. Es lo que Marx dibuja como proyecto y es lo que representa el objetivo histórico de la acción revolucionaria: el comunismo.

Pero la posibilidad real de realización de tal objetivo no está predeterminado en ningún momento. Frecuentemente el pensamiento de Marx ha sido interpretado como defensor del determinismo histórico, como si la sucesión de formaciones sociales, en las cuales determinados modos de producción se imponen como dominantes —esclavismo, feudalismo, capitalismo... socialismo—, fuese algo inexorable, como si el progreso histórico fuese inevitable, más allá de la voluntad y de la acción real de los hombres. El esquematismo dogmático de un cierto marxismo doctrinario ha abonado frecuentemente esta interpretación. Pero Marx ha insistido suficientemente en que el verdadero sujeto de la historia es el hombre y que, por tanto, el sentido, la finalidad de la historia no es un futuro predeterminado desde el principio, sino el que la acción humana realiza para conseguir la adecuación entre lo que en cada momento el análisis abstracto del ser humano muestra como posible y la realidad concreta de su existencia.

La afirmación de que el hombre —activo, social, consciente— es el verdadero sujeto de la historia, presupone la convicción de la libertad humana. Pero la libertad no es una propiedad abstracta atribuida al hombre desde posiciones metafísicas y especulativas. La libertad es, en primer lugar, la consecuencia de la posibilidad de tratar la realidad desde la distancia del conocimiento, de la conciencia, pero es también el pequeño margen que cada época y contexto histórico ofrece a la acción transformadora del hombre. La libertad es, en definitiva, la abstracción de la praxis productiva del hombre, orientada a afirmarse como posibilidad de realización del ser huma-

27. Estos temas se hallan tratados en la *Polémica sobre el humanismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, con trabajos de J. SEMPRÚN, L. ALTHUSSER, etc.

no, ser social, activo y consciente, en las condiciones concretas de la historia.²⁸

7.2.4. SIGMUND FREUD, LA EXPLICITACIÓN DEL DESEO

7.2.4.1. *Vida y obras*

Sigmund Freud nace en 1856, en Freiberg (actualmente Příbor, en Checoslovaquia). Sus padres, judíos, se trasladan a Viena, en 1860, donde cursa sus estudios secundarios. De 1873 a 1876, realiza estudios de medicina, en la Universidad de Viena, a la vez que sigue algunos cursos de filosofía con F. Brentano. Trabaja, desde 1876, como auxiliar, en el laboratorio de fisiología con Brücke y posteriormente como interno en el Hospital General de Viena con Meynert. En 1885, nombrado Privatdozent (profesor auxiliar), marcha a París con una beca, donde estudia con Charcot, en el asilo de la Salpêtrière, quien aplica el hipnotismo y la sugestión para la curación de la histeria, lo que tendrá notable importancia para el desarrollo de sus ideas y métodos posteriores.

En 1886 se casa con Martha Bernays, a la que había conocido cuatro años antes, y abre su propio consultorio en Viena. En este período colabora con Breuer, con quien publica su primera obra en 1895, *Estudios sobre la histeria*, centrado sobre el caso de Ana O. y punto de partida del desarrollo del *psicoanálisis* como práctica terapéutica y como teoría psicológica. La publicación de sus primeras obras (*Interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana*), en especial *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), provocó graves enfrentamientos y escándalos en los ambientes burgueses de Viena, pero al mismo tiempo aglutinó en su entorno un grupo de seguidores y discípulos, que dieron lugar a la escuela psicoanalítica y que posibilitarían la difusión de sus planteamientos. En 1909 viaja a EE.UU. donde pronuncia varias conferencias. En el período 1911-1913 varios de sus más importantes discípulos se separan de él, por divergencias teóricas y personales (Adler, 1911; Stekel, 1912; Jung, 1913). Desde esta misma época la obra de Freud se centra en la

28. Para una visión de la incidencia de la obra de Marx y el marxismo en el desarrollo de las ciencias sociales y, en especial, en la antropología cultural, véase J. R. LLOBERA: *Hacia una historia de las ciencias sociales*, Barcelona, Anagrama, 1980.

revisión y ampliación de sus ideas: *Totem y tabú* (1913), ampliación al campo de la antropología cultural; *Metapsicología* (1915-1917), sistematización de la estructura del psiquismo humano; *Más allá del principio del placer* (1920), reflexión de alcance filosófico sobre los impulsos básicos de la conducta humana; *El yo y el ello*, (1923), notable revisión de la estructura psíquica...²⁹

Con el ascenso del nazismo (1933), su origen judío y el carácter de su obra le proporcionan nuevas incomodidades. En 1938, con la ocupación de Viena, se traslada a Londres, donde muere el 23 de septiembre de 1939.

7.2.4.2. *El hombre más acá de sí mismo*

Freud no es un filósofo. Sin embargo, desde la perspectiva actual sus aportaciones teóricas al conocimiento del hombre revisten una extraordinaria importancia, porque desde la investigación psicológica el psicoanálisis representó poner en cuestión uno de los más importantes conceptos de la filosofía moderna: la *conciencia*. Pero, a pesar de ello, conviene repetir que Freud no es un filósofo y que su obra se presenta inicialmente como un proyecto de nueva terapia de determinados trastornos psicofísicos, aunque el desarrollo posterior del método psicoanalítico desemboque en una verdadera teoría del psiquismo humano e incluso se amplíe hacia una teoría de la cultura. Hasta qué punto estos aspectos teóricos son separables de la práctica terapéutica y de su eficacia, es una cuestión polémica y plenamente actual.

Toda periodización en la obra y el pensamiento de un autor es

29. Freud está al alcance de la mano del lector castellano, lo que no ocurre con muchos autores. Buena parte de los escritos de Freud se recogen en los 17 volúmenes de las *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1922-1934 (reedición en 3 vols., de 1972). A su vez, Alianza Editorial ha publicado en diversos volúmenes de la colección «El libro de bolsillo», la totalidad de las obras de Freud.

Entre las numerosas obras sobre Freud y el psicoanálisis, destaquemos las de FRANCESC GOMÀ: *Conocer Freud y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1977 (incluye amplia bibliografía en castellano sobre el tema); VÍCTOR GÓMEZ PIN: *El psicoanálisis*, Barcelona, Montesinos; E. JONES: *La vida y la obra de Freud*, 3 vols., Buenos Aires, Paidós, 1976; (hay una edición abreviada de la anterior, por Trilling y Marcus, publicada por Anagrama, Barcelona, 1970); D. LAGACHE: *El psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1965; J. LAPLANCHE: *Vida y muerte en psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; P. ROAZEN: *Freud: su pensamiento político y social*, Barcelona, Martínez Roca, 1970; M. ROBERT: *La revolución psicoanalítica*, 2 vols., México, F. C. E., 1965; B. WOLMAN: *Introducción al conocimiento de Freud*, México, Era, 1972.

siempre artificiosa y quizá todavía más en el caso de Freud, pero puede ser útil a efectos expositivos, salvando lo que implica de forzamiento cronológico. Por ello vamos a dividir lo más significativo del freudismo en cuatro momentos:

- a) Período de formación y búsqueda (1876-1895).
- b) Período de elaboración (1895-1914).
- c) Período de sistematización y reflexión (1915-1923).
- d) Período de revisión y ampliación (1923-1939).

a) La formación recibida por Freud en sus años de estudiante, y posteriormente en sus primeros años como investigador, se inspira en los modelos dominantes en su época: biologismo mecanicista, materialismo y positivismo. La biología del último tercio del siglo XIX se inspiraba en las orientaciones marcadas por la ciencia física y química, por la cual los fenómenos orgánicos se explicaban todavía por el juego de fuerzas y energías de los componentes básicos del organismo. De ahí que la terapia de los trastornos «nerviosos» se basara en procedimientos electromecánicos y químicos. Al mismo tiempo Freud asumió una concepción materialista, por la cual cualquier alteración psíquica debía ser interpretada como producto de anomalías corporales, siendo aquéllas meros epifenómenos de las manifestaciones patológicas del organismo. La profunda formación racionalista-positivista, adquirida en sus años de colaboración con Brücke, iba a marcar la obra posterior de Freud. A diferencia de muchos de sus seguidores, no se lanza a construir especulaciones sin fundamento empírico, sino que elabora sus ideas como hipótesis explicativas de los fenómenos observados, la validez de las cuales debe ser verificada en la experiencia de la práctica clínica. La actitud positivista y la concepción materialista son constantes en la elaboración del psicoanálisis, y precisamente por la coherencia con su propia formación va a rechazar el reduccionismo mecanicista y a reivindicar la especificidad de lo psíquico, no como ámbito separado o espiritual, sino como nivel de organización del hombre, con su estructura y dinámica propias.

La elaboración de la hipótesis del *inconsciente*, primera y fundamental aportación a su teoría, surge paulatinamente como exigencia de la necesidad de hallar una terapéutica adecuada a los fenómenos histéricos. El contacto con Charcot, en París, le pone ante fenómenos como el de la *sugestión post-hipnótica*, en la cual un individuo

realiza en estado consciente órdenes recibidas en estado hipnótico. Posteriormente, en su propio trabajo como psiconeurólogo y, sobre todo, en la colaboración con Breuer, establece una terapia de la histeria orientada a desvelar esta «otra conciencia», a través del recuerdo por medio de la técnica de «asociación libre». El origen de los trastornos «nerviosos» se supone en algún conflicto, en algún trauma ocurrido en la infancia u otro momento de la vida, que ha sido *olvidado*, pero que sigue poseyendo alguna forma de presencia y de energía, puesto que influye en la vida actual del enfermo. Ha sido relegado a esta «segunda conciencia».

b) Después de la publicación de *Estudios sobre la histeria* (1895), los elementos cardinales del psicoanálisis van desarrollándose de modo gradual. *La interpretación de los sueños* (1899) y *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) parecen, en una primera lectura superficial, el esfuerzo de Freud por describir los resquicios, las rendijas a través de las cuales acceder a ese mundo «olvidado», que es inconsciente. Los sueños, los «lapsus», las pequeñas equivocaciones y los errores de nuestra vida cotidiana se presentan como irrupciones de lo inconsciente. Pero lo que, según creo, estas obras aportan a la teoría freudiana es el hecho de que lo olvidado no es simplemente una representación de algo vivido, un recuerdo expulsado de la conciencia actual, que pertenece a un pasado más o menos remoto. El *inconsciente* no puede ser ya entendido como una segunda conciencia en la que se almacenan los recuerdos incómodos y conflictivos; el inconsciente no es un lugar, sino un mecanismo por el cual se excluye de la actividad consciente algo vivo y presente en nosotros: un deseo.

El inconsciente no es un olvido, sino la consecuencia de una voluntad de exclusión, producto de una *represión* o autocensura. El porqué de tan radical mecanismo de represión será objeto de las reflexiones de Freud en etapas posteriores, por lo menos con la profundidad adecuada. En este período la respuesta es obvia: por la incapacidad actual del sujeto de asumir lo que es objeto de censura, por la inadecuación entre el deseo y la voluntad consciente. Para distinguir adecuadamente el hecho de que el inconsciente no es un simple olvido, Freud introducirá la noción de *pre-consciente*, como el conjunto de representaciones que, no estando presentes en la conciencia actual, pueden ser llevadas a ella, recordadas fácilmente, porque no están afectadas de la acción de represión.

Otro aspecto importante que se deriva de las obras mencionadas es el hecho de que el mecanismo de censura, que determina la existencia de algo inconsciente, no opera y existe en situaciones patológicas únicamente, sino en situaciones «normales», cotidianas. El inconsciente y el mecanismo de represión forman parte de la estructura psíquica de todos los individuos. Lo que se había planteado como hipótesis explicativa de algunos fenómenos peculiares, se ha convertido en hipótesis general de la estructura del psiquismo humano. Lo «anormal» se presenta ahora como «normal» y viceversa. Por ello, Freud se encuentra en condiciones de formular la tesis de la sexualidad ampliada, que constituye el paso decisivo de su teoría del hombre.

En observaciones anteriores había constatado cómo el desvelamiento de lo inconsciente se relacionaba constantemente con deseos y manifestaciones sexuales. En *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905) Freud desarrolla una doble generalización. En primer lugar, lo que constituye el núcleo del inconsciente, lo que es objeto básico y primordial de represión es un impulso sexual, una tendencia básica de la especie humana, que denomina *libido* y que caracteriza como *pulsión* (en alemán *Trieb*), usando un término que es común a las explicaciones instintivistas e innatistas. Pero a diferencia del «instinto animal», la *libido*, la pulsión sexual, no predetermina el objeto ni el fin; se realiza de modos diversos, aunque mantiene el fundamento orgánico, biológico, propio de todo impulso. Esta diferencia está implicada en la segunda generalización: la sexualidad como pulsión humana no equivale a un impulso orientado a la reproducción, sino que afecta el conjunto de la vida personal, desde el nacimiento a la muerte y, por tanto, no es un impulso centrado en lo genital, en los órganos de reproducción, que únicamente son activos y funcionales en un limitado período de la vida. Por ello la sexualidad humana puede presentarse y realizarse «perversamente», en formas desviadas y anormales, en relación a la realización «normal» del género animal, que sería la genitalidad y la reproducción.

Por ello Freud, con gran escándalo en su época, analiza la sexualidad infantil y su desarrollo a lo largo de sus fases principales: oral, anal y fálica, que se definen por el modo, zona orgánica y actividad que en cada etapa parece cumplir la satisfacción erótica del niño, del infante humano.

Esta doble generalización, la pulsión sexual como objeto de la

represión constitutiva del inconsciente y la sexualidad ampliada más allá de lo genital-reproductivo, encierra un aspecto fundamental: la posibilidad de rastrear la constitución misma del inconsciente y el origen, en cada individuo y en la especie humana, de los mecanismos de autocensura, de represión, cuya fuerza tan intensamente se muestra en los casos patológicos.

Hacia 1897 Freud había utilizado una metáfora extraída de la mitología griega, el mito de Edipo, para explicar la referencia erótica del niño a sus padres: deseo de la madre, voluntad de exclusión del padre. Con el desarrollo de la teoría de la sexualidad infantil, el esquema edípico, el llamado «complejo de Edipo», va a ocupar un lugar fundamental en el desarrollo de la teoría freudiana. El esquema triangular del complejo de Edipo parece representar la encrucijada del desarrollo afectivo: la marginación de un deseo primario, la madre, y la ambivalente aceptación de *otro* modo de canalizar el impulso, el modelo del padre. En otros términos, podría decirse que la encrucijada edípica se presenta como una disyuntiva entre la autoafirmación *en* la madre, retorno a sí mismo, permanencia en lo afectivo primario, frente a individuación, autodiferenciación por —¿contra?— el padre. La ampliación de la metáfora edípica como expresión, en el orden simbólico, de la encrucijada constitutiva del orden humano ha sido prolijamente realizada en el estructuralismo contemporáneo, a través de la semejanza con los análisis de Lévi-Strauss sobre el tabú del incesto y el origen de las prescripciones exogámicas, por las cuales el grupo humano se afirma como sociedad humana. En cualquier caso el mismo Freud realiza una primera extrapolación de su teoría de la sexualidad y del complejo de Edipo, aplicándola a la explicación antropológica, en *Totem y tabú* (1914), estableciendo explícitamente el paralelismo entre el origen y desarrollo de la sociedad humana y el proceso de la sexualidad infantil, como si éste reprodujera a escala individual los mecanismos sociales «primitivos», expresados en el totemismo y la religión.

c) Los conceptos básicos de la teoría psicoanalítica configurados entre 1895-1905 y, matizados, aplicados y discutidos en los años siguientes, son objeto de una más ordenada sistematización que Freud publica en los artículos agrupados bajo el título de *Metapsicología* (1915). En ellos se configura una verdadera teoría general de la estructura psíquica humana, que es analizada en tres aspectos complementarios: tópica, dinámica y económica. La primera com-

prende los tres *sistemas*, o niveles, constitutivos del psiquismo: inconsciente, preconsciente y consciente. De hecho, aunque se presentan como tres sistemas diferenciados, la diferencia principal se establece entre el primero —inconsciente— y los otros dos, pues el preconsciente es una forma de consciente virtual, intercalándose entre éstos y aquél la barrera de la censura represiva. El contenido del inconsciente es definido como el conjunto de representaciones que han sido relegadas, censuradas, por la carga pulsional que a ellas va asociada. Lo reprimido no es tanto directamente el deseo, cuanto su representación, que, a pesar de todo, emerge fragmentaria y deformadamente en los sueños y demás mecanismos de escape a la vigilancia de la censura.

En el aspecto dinámico se analizan las fuerzas subyacentes a cada uno de los sistemas, las energías pulsionales que los mantienen, en las cuales se pueden, o deberían, determinar la fuerza, el fin, el objeto y la fuente de las mismas. En el aspecto económico, Freud establece un doble principio regulador del psiquismo: el principio del placer y el principio de realidad. El primero señala el sentido propio de toda fuerza pulsional a orientarse a la satisfacción inmediata por la vía más directa y que represente menos complejidad. Tal principio aparece como dominante en los primeros períodos de la infancia. El principio de realidad procede de las limitaciones, derivaciones y aplazamientos que el contexto real de la existencia impone a la satisfacción inmediata. Del juego y confrontación de ambos principios surge una serie de mecanismos que canalizan la energía pulsional, la desvían o la transforman.

d) A partir de 1920, Freud revisa y replantea algunos de sus conceptos anteriores, siendo fiel a su posición de entender su obra como teoría, es decir, como construcción hipotética, capaz de orientar coherentemente la explicación de los fenómenos psíquicos. Pero *Más allá del principio del placer* (1920) se presenta como una reflexión que se asemeja a un *excursus* filosófico sobre los *principios* reguladores de la energía que anima la vida humana. Si en la sistematización de la *metapsicología* establecía la economía del principio del placer, la idea originaria de que el impulso básico es de tipo sexual, libidinal, parecía diluirse en simple impulso vital, perdiendo la especificidad que justificaba el sentido de la represión. En *Más allá...* establece un doble principio: Eros, principio de vida, pulsión sexual frente al principio de muerte (Thánatos), compulsión repeti-

tiva, sado-masochismo, principio de destrucción. Ambos principios derivan del principio del placer, pero de modo diverso: tendencia activa a la creación el primero, tendencia a la quietud, al reposo, a la negación, el segundo.

En 1923, Freud publica *El yo y el ello*, que representa la más profunda revisión y, a la vez, la más completa elaboración de su teoría del hombre. En esta obra se propone una nueva *Tópica*, que obedece a una concepción difícilmente compaginable con la de 1915, pero que da mejor cuenta de algunos conceptos y problemas mal encajados anteriormente.

Considera al hombre estructurado en tres instancias: *ello* (ID), *yo* (EGO) y *super-yo* (Super-EGO).

El *ello* representa el mundo pulsional orgánico, el substrato biológico en que se asienta la existencia humana en tanto que especie. A la instancia del *ello* le es aplicable como mecanismo regulador el principio del placer, en su doble aspecto Eros y Thánatos. El *ello*, en lo que tiene de contenido pulsional, debe ser considerado *inconsciente*.

El *yo* debería ser definido de modo relativo: es la unidad que individualiza y proporciona *identidad* al *ello* y al *super-yo*. En sentido amplio el *yo* es el lugar de la conciencia, aunque no es conciencia en sentido filosófico cartesiano, sino que es mi propio cuerpo en tanto lo vivo como punto de referencia a mí mismo. El *yo* se determina por el principio de realidad.

El *super-yo* representa tanto el conjunto de ideales del *yo*, a los que éste intenta ajustarse, como las normas morales, reflejo de las prescripciones sociales de la propia cultura. Es la interiorización de lo que representa la figura del padre.

Las implicaciones de esta segunda tópica son importantes. Reaparece el tema del Edipo, no ya como un momento del desarrollo infantil, sino como mecanismo de socialización, por un lado, de interiorización de las pautas sociales de conducta, y, por otro, como el mecanismo determinante de la represión del *ello*. Al situar el super-ego como instancia diferenciada del ego, el inconsciente se encuentra así ampliado y la represión se muestra formando parte de él, bajo la forma de super-ego. Con ello se consolida y justifica la fuerza que hace posible la existencia del inconsciente mismo, reprimido, como *ello*, represor, como *super-yo*.

De este modo, el hombre se reconoce, en el *yo*, como el lugar de un conflicto, de una tensión naturaleza-cultura, deseo-moralidad,

con la amenaza permanente de la escisión, pero con un notable repertorio de estrategias de defensa.

En la óptica de otros pensadores contemporáneos, la concepción freudiana del hombre podría muy bien inscribirse en la órbita del pensamiento trágico.

7.3. El sentido de la existencia

7.3.1. E. HUSSERL, EL HORIZONTE DE LA CONCIENCIA

7.3.1.1. Vida y obra

Nace en Prosnitz (actual Checoslovaquia), en 1859. Realiza estudios de matemáticas y filosofía en Leipzig, Berlín y Viena. Procede de una familia de tradición judía, pero se convierte al luteranismo, hacia 1887, por exigencias político-profesionales. En 1887 presenta su tesis de habilitación sobre «El concepto de número».

Desarrolla su actividad como profesor en Halle (1887), Gotinga (1905) y Friburgo (1916), donde va a residir hasta su muerte, en 1938. En los últimos años, desde 1933, su trabajo se ve sometido a limitaciones derivadas de las leyes antisemitas del régimen hitleriano.

Su obra, extensa y difícil, solamente en parte fue publicada durante su vida. Los manuscritos inéditos se han ido editando en la serie *Husserliana*, por el Archivo Husserl de Lovaina.

De las obras publicadas durante su vida conviene destacar, en 1900-1901, la *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*). En 1910, la *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*La filosofía como ciencia estricta*). En 1913, las *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*). Esta obra es conocida como *Ideen I*, y se considera la base de la fenomenología. Su continuación, *Ideen II* y *III*, se han editado dentro de la serie de sus manuscritos póstumos. En 1929, la *Formale und transzendente Logik* (*Lógica formal y trascendente*). En 1931, la *Cartesianische Meditationen* (*Meditaciones cartesianas*). En 1935-1936, la *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomeno-*

logie (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*).³⁰

7.3.1.2. Vida de la conciencia: conciencia de la vida

La filosofía de Husserl está presidida por un término: *fenomenología*. La importancia de su enfoque teórico no reside solamente en su contenido, sino en la larga y profunda influencia que ha tenido en el pensamiento europeo contemporáneo.

El objetivo inicial explícito del pensamiento husserliano, surgido en los ambientes preocupados por los problemas epistemológicos de fundamentación de las ciencias, es poner las bases de una filosofía científica. En este sentido podría parecer como el último gran esfuerzo del pensamiento metafísico de frenar la disolución de la filosofía en la multiplicidad de las «ciencias humanas», que aspiran a explicar el conocimiento del hombre y su realidad individual y social inspirándose en la metodología de las ciencias naturales, de orientación positivista, para las cuales el mundo es una realidad objetiva, que se ofrece como *dato* para el científico.

Frente a esta concepción empírico-positiva del científico, la filosofía de Husserl se opone también a una concepción idealista, que pretenda explicar la realidad desde la subjetividad pura. Así, la fenomenología se presenta inicialmente como método de reflexión que aspira no a *explicar*, sino a *describir*. Pero el objeto de la descripción no es el mundo dado de los fenómenos que aparecen ante nosotros, sino aquel proceso por el cual hay fenómenos para el hombre, es decir, el proceso en el cual el mundo y nosotros mismos aparecen. En definitiva, la fenomenología se presenta como un esfuerzo de desvelamiento de la estructura de la *conciencia*, y por tanto, del modo de ser radical del hombre.

30. Edición base para los estudios husserlianos es la *Husserliana*. Edmund Husserl. *Gesammelte Werke*, ed. de H. L. van Breda (edición crítica de las obras completas, tanto de las ya publicadas en vida de Husserl como de las inéditas. Se han publicado 18 vols.). En castellano se encuentran las *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente (trad. de M. G. Morente y José Gaos), 1929; *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova (trad. de Elsa Taberning), 1961; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F. C. E. (trad. de José Gaos), 1962; *Meditaciones cartesianas*, México, F. C. E. (trad. de José Gaos), 1942.

Estudios sobre Husserl asequibles fácilmente son los *Cahiers de Royaumont*, «Husserl», Buenos Aires, Paidós, 1968; y MARVIN FARBER: *Husserl*, Buenos Aires, Losange, Col. «Filósofos y Sistemas», 1956.

La noción central de la fenomenología es la de *intencionalidad*. Este concepto, que Husserl toma de uno de sus maestros, Franz Brentano (1838-1917), aunque dándole un sentido no psicológico, pretende poner de relieve el carácter transitivo de toda conciencia y de todo conocimiento. La conciencia es siempre «conciencia de...», es decir, que todo hacer y conocer apuntan siempre a «algo», distinto de la propia conciencia. Esta actividad intencional es el fundamento de la «realidad» del hombre. Porque no puede decirse que la estructura del conocer y hacer presupone la existencia de una dualidad previa *sujeto-conciencia* frente a *mundo-objeto*. Esta distinción es de hecho posterior al acto intencional. Es decir, sujeto y objeto se constituyen mutuamente y únicamente en la reflexión que toma como *tema* el proceso y el resultado de esta constitución pueden aparecer como dos «realidades»: yo-mundo.

La «epoché». Reconstruir la estructura y dinámica de la conciencia desde su «origen» pre-consciente (este término no tiene aquí ningún sentido freudiano), significa y exige haber puesto fuera de la consideración inmediata la conciencia ya constituida, es decir, los datos y configuraciones que el hombre posee y utiliza en su actividad reflexiva habitual. Pero como al mismo tiempo quien pretende desvelar el fundamento del propio ser es el hombre ya constituido, metodológicamente debe adoptar una posición de distancia, quizá más exactamente de aproximación radical, prescindiendo de todo cuanto forma parte de la actividad de la conciencia ya constituida (el mundo objetivo, la experiencia y el conocimiento habituales) para poder descubrir en la propia actividad reflexiva el modo y el momento del surgimiento del yo como conciencia de... algo. En esta reflexión radical es donde el carácter intencional de toda actividad humana aparece como constituyente y fundante. La exigencia metodológica de poner entre paréntesis lo dado, para que aparezca más claramente el modo de darse, es lo que Husserl denomina «reducción fenomenológica» o «epoché».

El «mundo vivido» y los otros. Dejando aparte muchos aspectos importantes de la obra de Husserl, especialmente los que se refieren al desarrollo del sujeto trascendental, los temas que encierran mayor interés antropológico se encuentran en los textos de su última época sobre «el mundo de la vida» o *Lebenswelt*.

En la última parte de su obra, Husserl insiste en poner de relieve

que el hombre no es una sustancia pensante, en el sentido de Descartes, sino que toda conciencia se asienta en el fondo dinámico y activo de la experiencia del mundo vivido por el hombre. Éste vive *su mundo* antes de poder pensarlo, hasta tal punto que el mismo pensar es, de alguna manera, tomar como tema (*tematizar*, dirá M. Merleau-Ponty) aspectos de esta relación «previa» que es «vivir en el mundo». Ciertamente, vivir en un mundo que es «mi mundo», el de mi experiencia vivencial, al cual pertenecen también los otros, los demás hombres. La posibilidad de una comunicación inmediata con los demás, sin la mediación objetivante de una conciencia subjetiva, desde la cual he de relacionarme con los demás, es el tema central del problema del hombre. Esta parte de la reflexión husserliana quiere hacer frente a las críticas de idealismo y solipsismo que se le habían hecho. Al centrarse en el análisis de la conciencia y al depender en su formulación de todo el bagaje conceptual de la tradición racionalista, para muchos intérpretes no parece claro que Husserl consiguiera llegar a formular esta parte de su pensamiento sin una cierta dosis de ambigüedad. Pero el esfuerzo por situar el problema del hombre en la raíz de su «ser en el mundo», marcará la pauta de buena parte de la reflexión sobre el hombre que van a desarrollar corrientes posteriores, como Heidegger, el existencialismo, etc.

7.3.2. MAX SCHELER, PROYECTO DEL HOMBRE

Nace en Munich en 1874. Fue discípulo de Husserl, con quien colaboró en un período de su vida. Profesor en Jena, Munich, Colonia (desde 1919) y Frankfurt, donde murió en 1928.

Su obra suele dividirse en tres grandes períodos:

1) Época pre-fenomenológica. Corresponden a este período los primeros trabajos de M. Scheler, centrados en la preocupación metodológica y ética.

2) Época fenomenológica. Este período, directamente influido por Husserl, representa el intento de aplicación del método fenomenológico al campo de la ética y la teoría de los valores. Son obras clave de este período: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916); *Lo eterno del hombre* (1921); *Esencia y forma de la simpatía* (1.^a ed. 1913; 2.^a ed. ampliada, 1923).

3) Época «antropológica». Centrada en la preocupación sociológica y sobre todo en la preparación de lo que debía ser su obra principal sobre el hombre: su proyecto de antropología filosófica, que no llegó a realizar por su prematura muerte. Pertenecen a este período: *Sociología del saber* (1924); *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).

Es en contacto con Husserl donde M. Scheler encuentra una orientación definida a sus preocupaciones éticas. Frente a la concepción kantiana de una ética autónoma, formal, fundada en el imperativo categórico, M. Scheler pretende desarrollar una ética material, objetiva, basada en el hecho de la existencia real de *valores*, es decir, de realidades que, para el hombre, no son neutras, sino que representan un valor, positivo o negativo para la existencia humana. La objetividad de tales valores debería poder fundamentar una ética basada en la jerarquía de los mismos. Si, como decía Husserl, la intencionalidad de la conciencia es el hecho constituyente de la misma, incluso antes de toda actividad reflexiva, el acto intencional incluye, en su misma raíz, un elemento valorativo. En su aparición misma, los fenómenos se nos ofrecen con una carga afectiva, verdadero sustrato en que se apoya todo valor. Este hecho fundamental obliga a desarrollar una búsqueda en el campo afectivo y emocional. *Esencia y forma de la simpatía* representa la obra más sugestiva de este período y puede ser considerada como una «fenomenología de la vida emocional». Amor y odio, deseo y aversión, simpatía y antipatía, no surgen de una conciencia reflexiva ni de un espíritu autónomo, sino de un modo de vinculación al mundo, a través de sentimientos y afectos, en el que se da el impulso y la energía de toda existencia real.

A través de esta exigencia de explicación del mundo afectivo, el pensamiento scheleriano desemboca, en su tercer período, en una verdadera metafísica de la persona, que él va a plantear como necesidad de una antropología filosófica, capaz de dar cuenta plenamente del «puesto del hombre en el cosmos».

Para M. Scheler se dan en el hombre niveles diversos de organización y realidad, siendo los niveles superiores *vida* y *espíritu*. A pesar de las resonancias de Schopenhauer que pudieran encontrarse en su afirmación de que lo vital es activo y el espíritu es inerte y que, por tanto, éste no crea si no es a través de la energía que le proporciona el impulso de la vida y el instinto, difiere de él

al afirmar la radical diferencia entre vida y espíritu, negando cualquier teoría reduccionista. Por ello su pensamiento no deja de aparecer como suspendido en un tenso equilibrio entre el naturalismo y el idealismo. La persona se afirma como lugar individualizado de un sentido: el del proceso por el cual el espíritu se afirma «sublimando» las energías de «formas inferiores» intentando alcanzar la plena realización de sí mismo, en aquella utópica plenitud que la religión y una cierta filosofía llamaron Dios o la Razón.

Asumiendo la frase de Spinoza, según la cual «la razón es incapaz de regir las pasiones, *a no ser que ella misma se convierta en pasión*», se opone a toda concepción idealista que cree en una Razón autónoma, activa y creadora, pero al mismo tiempo se opone a toda concepción naturalista, que pretenda explicar al hombre a partir de impulsos naturales exclusivamente, sean éstos «nutritivos» (Marx), «sexuales» (Freud) o «de poder» (Nietzsche), sean surgidos en una historia evolutiva (Darwin) que niegue la realidad de lo que, en último término, constituye el hecho específicamente humano: el espíritu, realidad capaz de canalizar y sublimar todo impulso afectivo y vital, sin negarlo. No deja de ser significativo que Max Scheler se oponga explícitamente, aun admitiendo muchas de sus afirmaciones, a los cuatro autores fundamentales del pensamiento antropológico del siglo XIX (Marx, Nietzsche, Freud y Darwin), cuyas teorías sitúa en el campo del «naturalismo». Aunque con frecuencia su versión de estos autores parezca demasiado esquemática.

Frecuentemente Max Scheler es alineado entre los autores que, quizás a pesar suyo, mantienen una posición metafísica-espiritualista. Sin embargo, se trata de un pensamiento «espiritualista» que defiende una actitud de crítica radical al fenómeno religioso. Para M. Scheler, especialmente en su último período, la aceptación de la religión expresa una posición inadecuada del espíritu, porque o es el correlato de una concepción idealista y entonces la religión representa aquella «invención» del espíritu por la cual se crea un punto de referencia «total», desde el cual el hombre justifica la negación de sí mismo y de sus impulsos. O refleja la incapacidad del espíritu de sublimar y asumir la energía vital y, entonces, «divinizar» esos impulsos, proyectándolos, objetivándolos en el ritual religioso. En ambos casos la religión funciona contra el hombre, contra la actividad realizadora de sí mismo. Quizá para Max Scheler la única religión verdadera es aquella que consiste en la realización por parte del hombre del «proyecto de sí mismo». *Dios es el hombre mismo en*

tanto que se concibe como esfuerzo por producirse a sí mismo como *persona*. En lenguaje nietzscheano, si «Dios ha muerto», la *antropología filosófica* de Max Scheler entroniza al *Hombre* en la sede vacante. Es una operación que fundamenta lo que en el pensamiento europeo circulará como «humanismo».

Por todo esto, por el esfuerzo en mantener un difícil equilibrio entre posiciones contrapuestas, el pensamiento de Max Scheler va a influir y nutrir una parte de la producción filosófica contemporánea: el *personalismo* (Mounier), las corrientes de antropología filosófica (Plessner, Gehlen) y, en algunos aspectos, el movimiento existencialista.³¹

7.3.3. MARTIN HEIDEGGER

7.3.3.1. *Vida y obra*

Nacido en Messkirch en 1889, cursó estudios en Constanza y Friburgo, donde presentó su tesis, en 1913, sobre «La teoría del juicio en el psicologismo». Desde 1916 hasta 1923 fue profesor en la misma universidad, como adjunto de Husserl. Ejerce la docencia en Marburgo, hasta 1928, en que vuelve a Friburgo, como sucesor de Husserl. Durante este período, en 1927, publica *Ser y tiempo*, considerada su obra fundamental. Con la subida al poder del nazismo, en 1933, fue nombrado rector de la universidad, por las supuestas simpatías con este movimiento, pero al año siguiente renunció, dedicándose exclusivamente a la docencia. Murió, retirado en su ciudad natal, en 1976.

Su obra es muy extensa. Las más importantes, por orden cronológico, son:

1914. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (*La teoría del juicio en el psicologismo*).

31. La edición crítica de las obras completas, en curso de edición desde 1954, es la *Gesammelte Werke*, München, A. Francke Verlag,

En castellano se encuentran: *Esencia y forma de la simpatía*, Buenos Aires, Losada (trad. de José Gaos), 1957; *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires, Nova (trad. de Elsa Tabernig), 1958; *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1969; *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada (trad. de José Gaos), 1938.

Un repertorio bibliográfico útil es el de A. PINTOR RAMOS: *Max Scheler en el pensamiento hispánico*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

1916. *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scoto* (La teoría de las categorías y el significado de Duns Scoto).

1927. *Sein und Zeit* (Ser y tiempo).

1929. *Kant und das Problem der Methaphysik* (Kant y el problema de la metafísica).

1943. *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre la esencia de la verdad).

1947. *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den «Humanismus»* (La teoría platónica de la verdad, con una carta sobre el humanismo).

1953. *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica).

1959. *Unterwegs zur Sprache* (En camino hacia el lenguaje).

1961. *Nietzsche* (2 vols.).

1962. *Die Frage nach dem Ding* (La pregunta por la cosa).

1964. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (El fin de la filosofía y la tarea del pensar).

1971. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. 1809* (El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana. 1809).³²

7.3.3.2. Por los caminos del ser

La filosofía heideggeriana del hombre no es una teoría o un conjunto de tesis acerca de una realidad determinada (el ser humano), sus propiedades específicas y sus relaciones con otras realidades, sino que cuestiona precisamente que el método objetivista-descriptivo sea el adecuado para captar y expresar la esencia del hombre. Ello no supone declarar como falsas las afirmaciones resultantes de la aplicación de este método o sostener que las ciencias humanas

32. Las obras de Heidegger traducidas al castellano son: *El ser y el tiempo*, México, F. C. E., 1968³; *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1954; *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970; *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1966; *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970;³ *¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima, Univ. Mayor de San Marcos, 1958; *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1960²; *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960²; *El final de la filosofía y la tarea de pensar*, en SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS Y OTROS: *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968.

Entre los estudios sobre Heidegger destacamos los de M. CORVEZ: *La filosofía de Heidegger*, México, F. C. E., 1970; J. GAOS: *Introducción a El ser y el tiempo*, México, F. C. E., 1977 (reimp.); M. OLAGASATI: *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967; R. SCHÉRER y A. LOTHAR KELVEL: *Heidegger*, Madrid, EDAF, 1975.

carecen de valor; significa únicamente que en dicho método y en dichas ciencias, por su raíz metafísica, permanece impensado su propio fundamento: el Ser mismo, y dado que lo propiamente humano del hombre es su relación esencial con la apertura del Ser, el «olvido del ser» es al propio tiempo de alguna manera el olvido del hombre.

Nada más lejos de la intención de Heidegger que oponer a las ciencias humanas una filosofía (o una metafísica, que para él es lo mismo) del hombre, ya que, como lo afirma uno de sus textos más tardíos: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, la disolución de la filosofía en las diversas ciencias particulares constituye su final legítimo. Lo que se plantea entonces es la posibilidad de un pensar, que «no es metafísica ni es ciencia», que responde a la «vecindad» esencial del hombre y del Ser, un pensar que es distinto a todo conocimiento óntico que, tomando al hombre como un ente en el conjunto de los entes, determina su esencia en base a las características específicas que lo definen y lo distinguen del resto de los entes (hombre = animal racional). Tal pensar no es, sin embargo, una recusación de este conocimiento, sino, en todo caso, una aclaración por cuanto trata de arrojar luz sobre su propio fundamento incuestionado. Es a partir de esta exigencia radical que Heidegger desautoriza todas las interpretaciones de su filosofía como una ética, una antropología o una «filosofía existencial».

El tema constante, por no decir único, de la reflexión de Heidegger es la «cuestión del ser». La especial relevancia de su filosofía del hombre proviene de la relación esencial hombre-ser, de modo que la «antropología» heideggeriana es en sí misma ontología. En su obra principal, *El ser y el tiempo*, Heidegger se propone plantear de nuevo la pregunta por el ser. Para ello se precisa de un «hilo conductor», que permita el acceso al ámbito en que dicha pregunta puede aclararse y encontrar respuesta. Ahora bien,

el preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser—. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la «posibilidad de ser» del preguntar, lo designamos con el término «ser-ahí» (*Dasein*). El hacer en forma expresa y de «ver a través» de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el «ser ahí») poniendo la mira en su ser.

El término «ser-ahí» señala ya la relación constitutiva del hom-

bre con el Ser en la que se enraíza una cierta «comprensión del ser», «que a la postre es inherente a la constitución esencial del “ser ahí” mismo». «De ahí que la *ontología fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existencial* del “ser-ahí”.»

La analítica existencial, que Heidegger entiende que responde al método fenomenológico (aunque Husserl, de quien Heidegger era discípulo, vio en ella una desviación inaceptable), constituye su aportación principal a la antropología propiamente dicha. De hecho acaso sea posible valorarla como un análisis, que desciende a lo más concreto, de la «situación humana», dejando al margen su valor como «ontología fundamental»; pero pasar por alto el hecho de que para Heidegger es precisamente esto, es fuente de malos entendidos.

Que esta analítica es «existencial» significa que no es la elucidación de los caracteres de una «esencia» común a los individuos humanos. O más bien lo que ocurre es que lo peculiar de éstos radica en que «la esencia del “ser-ahí” está en su existencia». «Existencia» mienta de nuevo la pertenencia, exclusiva del hombre, a la dimensión de la apertura del ser, y no, como en la metafísica tradicional, la realidad efectiva frente a la mera posibilidad o el individuo frente al género (esencia). Ahora bien, dado que el «existencialismo» se ha apropiado de esta frase para erigirla en su principio fundamental (Sartre, por ejemplo) situándose, sin embargo, en la dimensión del individuo humano pero no en la del Ser, Heidegger se siente obligado a decir, en la *Carta sobre el humanismo*, que «el principio fundamental del existencialismo no tiene nada que ver con aquella frase en *El ser y el tiempo*», y en aquella obra escribe *Existenz* y explicita las diferencias. Las determinaciones ontológicas fundamentales del «ser-ahí» reciben el nombre de «existenciales», mientras que las de los otros entes son llamadas «categorías».

En *El ser y el tiempo*, el «ser-ahí», como «existencia» es caracterizado como «ser-en-el-mundo». Los tres términos designan en realidad lo mismo: la relación constitutiva con la apertura del ser. «Mundo no significa en ningún caso un ente ni un ámbito del ente, sino la apertura del Ser», dice en la *Carta sobre el humanismo*. El mundo no es, por tanto, el conjunto de los entes u «objetos» entre los cuales se encuentra el hombre como «sujeto», sino la determinación fundamental del hombre como existente. Por ser esto así, el mundo no es tampoco algo producido por el sujeto. Ser-en-el-mundo es la estructura unitaria (de ahí los guiones) original a partir de la

cual el «ser-ahí» puede ser sujeto y los «entes intramundanos» objetos: «El hombre no es nunca primariamente un sujeto que al mismo tiempo está en relación con objetos, de modo que su esencia radica en la relación sujeto-objeto, sino que el hombre es en su esencia ek-sistente en la apertura del ser, un espacio abierto que aclara el “entre” en el cual puede “ser” una “relación” sujeto-objeto», dice en la *Carta sobre el humanismo*. La «comprensión del ser», inherente a la relación al ser que es esencial al ser-ahí como ser-en-el-mundo no tiene un carácter teórico sino «práctico» y funda en todo caso la «teoría» como una posibilidad de ser del mismo. Por ello resulta obsoleta la problemática de la «teoría del conocimiento», que cree tener que probar la existencia del mundo exterior, que en el ser-en-el-mundo se encuentra asegurada de antemano. Asimismo el ser-en-el-mundo hace posible que haya espacio, y no a la inversa. No se trata, pues, de una relación de «lugar».

De acuerdo con todo ello, el ser-ahí se encuentra en una relación originariamente práctica con los «entes intramundanos»: éstos no aparecen primariamente como cosas «ante los ojos» (*vorhanden*), sino como «útiles», como lo que está «a la mano» (*zuhanden*). Los útiles se caracterizan por su «para qué» y remiten por ello unos a otros formando un «todo de significación» (*Bedeutungsganzes*) en el que el ser-ahí mismo aparece como el «para qué» último. En esta articulación el «fenómeno del mundo» adquiere unidad y sentido. La relación del ser-ahí con los útiles es el «curarse de» (*Besorgen*) ellos. Sólo que el hombre no se encuentra solamente con los útiles, sino también con otros hombres. El ser-ahí es un «ser-ahí-con» (*Mit-dasein*) o «ser-con» (*Mitsein*). Por ello hay que añadir al «curarse de» los útiles el «mirar por» (*Fürsorge*) el otro.

Una vez aclarada la noción de «mundo» Heidegger pasa a tematizar el «ser en» en cuanto tal. Que el ser-ahí «es en» el mundo quiere decir ante todo que se encuentra arrojado (*geworfen*) en él. El «estar arrojado» (o «estado de yecto») constituye su «facticidad». Pero por otro lado está arrojado de tal manera que a él, como ek-sistente, «le va» su propio ser, de modo que «se conduce relativamente a su ser como a su más peculiar posibilidad. El ser ahí es en cada caso su posibilidad». «Por ello *puede* este ente en su ser “elegirse” a sí mismo, ganarse y también perderse, o no ganarse nunca o sólo “parecer ser” que se gana.» Es decir, el ser-ahí es «proyecto», pero «proyecto arrojado» (*geworfener Entwurf*). En esta su determinación esencial el hombre se caracteriza por el «estado de abier-

to» (*Erschlossenheit*), al que corresponden los existenciarios fundamentales del «encontrarse» (*Befindlichkeit*) y el «comprender» (*Verstehen*) que, profundamente imbricados el uno en el otro, se articulan en el «habla», cuya expresión es el lenguaje. El «estado de abierto» es asimismo el ámbito originario de la verdad, con que pasa por alto la concepción tradicional de la verdad como adecuación.

La compleja unidad de todos estos elementos es la «cura» (*Sorge*). En ella se manifiesta el sentido del ser-ahí. Pero este sentido puede permanecer oculto dada la tendencia del hombre a «olvidarse» de su condición de ser-en-el-mundo dejándose absorber por los entes que le hacen frente, «cayendo» en lo impersonal, en el dominio del «se» (*man*), convirtiendo el lenguaje en «parloteo» (*Gerede*). Es el modo de ser de la «impropiedad». En el modo de la «propiedad», en cambio, el hombre asume su condición de ek-sistente. Pero propiedad e impropiedad no son conceptos morales (Heidegger insiste reiteradamente en ello contra la interpretación del existencialismo vulgar), sino dos posibilidades del ser-ahí, «igualmente originarias».

La existencia propia (o «auténtica») al asumir el proyecto que ella es, encara sus posibilidades. Al hacerlo le hace frente, sin embargo, su última y definitiva posibilidad, que es más bien una imposibilidad: la muerte. Entonces la «angustia» le revela la verdad de la existencia, esto es, su nihilidad. El «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*) ante la presencia de la nada totaliza la existencia y desvela su sentido. La existencia impropia es, en cambio, la constante huida ante la muerte.

El análisis de la existencia concluye mostrando la relación esencial de la cura con la temporalidad, que se concreta en la correspondencia entre la articulación de los elementos de la cura y la de los éxtasis temporales, bajo el primado del futuro. La temporalidad es el sentido de la cura y la existencia es en ella misma «temporalización» (*Zeitigung*). Esto no quiere decir que la existencia produce el tiempo; más bien es éste, si puede hablarse en estos términos, su «condición de posibilidad». No lo es, sin embargo, al modo de un transcurso ideal y objetivo, «dentro» del cual tendría lugar la existencia como algo «en» el tiempo, sino que la interdependencia entre el tiempo y la existencia es mucho más estrecha. Demasiado, acaso, si de lo que se trata en último término no es del sentido del ser-ahí sino del sentido del Ser mismo. ¿Habrá sido, a fin de cuentas, el pensamiento de *El ser y el tiempo* demasiado «antropológico», demasiado vinculado a la «metafísica de la subjetivi-

dad», de tal modo que la pregunta ontológica requiere tantear otros caminos? En todo caso es sabido que el proyecto sistemático de *El ser y el tiempo* incluía una segunda parte, *El tiempo y el ser*, que nunca vio la luz. No es claro hasta qué punto la obra posterior de Heidegger, que corresponde a la «inversión» (la ya famosa *Kehre*), contiene la respuesta esperada o supone un cambio de planteamiento. Que los escritos de esta época pierdan el carácter sistemático de *El ser y el tiempo* obedece sin duda a las exigencias de la «cosa misma». Pero la permanencia de ésta (la «cuestión del ser») traza un puente entre el «primer» y el «segundo Heidegger» (y la *Kehre* pertenece de hecho al programa inicial), de modo que las observaciones críticas del propio Heidegger acerca de la vinculación de su obra principal con el lenguaje de la metafísica indican sin duda la necesidad de una rectificación; una rectificación que, sin embargo, es al mismo tiempo una aclaración.

En cualquier caso no hay duda de que en el segundo Heidegger el centro de gravedad se desplaza del ser-ahí al ser mismo. No obstante, así como el análisis del ser-ahí tenía la mirada puesta en el ser, el «pensar del ser» la tiene puesta en el hombre. El hombre es el «pastor» o «guardián» del ser, que habita la «casa del ser», que es el lenguaje. El pensador (y, a su manera, el poeta) corresponden con su palabra al «acontecimiento» (*Er-eignis*) fundamental del darse del Ser al (o quizás habría que decir *en el*) hombre, acontecimiento que tiene carácter histórico (*geschichtlich*) y de destinación (*geschicklich*). De ahí el «pensamiento de la historia del ser» (*seinsgeschichtliches Denken*). Aunque aquí la iniciativa parece pertenecer por completo al ser y el hombre verse reducido a un papel pasivo, la co-pertenencia esencial hombre-ser se mantiene a lo largo de toda la obra de Heidegger. De ahí que la contraposición entre el Heidegger antropológico y el ontológico sea una simplificación que puede fácilmente pasar por alto algo esencial. Por lo demás, si puede decirse que su filosofía es «antihumanista» es porque, para él, el humanismo en todas sus variantes (del humanismo romano, al cristiano y al marxista) hunde sus raíces en la metafísica, de modo que tratar de sacar a la luz el fundamento de la metafísica, el olvido del ser, equivale a «pensar más originariamente la esencia del hombre».

El olvido del ser, que en relación con la dimensión fundamental del tiempo significa pensar el ser como «presencia constante», es decir bajo una determinación temporal (el presente) sin pensar el tiempo mismo, no es, sin embargo, consecuencia de un error o una

insuficiencia casuales del pensar humano, sino de que a la esencia del ser corresponde el ocultarse tanto como el manifestarse al hombre. Por ello la metafísica, en cuyo marco se mueven el pensamiento y la historia de Occidente desde Platón, es una «época» en la historia del ser, y tiene en el olvido del ser no tanto su «error» como acaso su «verdad». El olvido no hace sino acentuarse en el curso de la historia, llegando en la época moderna, la de la «metafísica de la subjetividad», donde no se reconoce al ser más que como «objeto», esto es, como objeto del dominio del hombre, y como lo que se somete al «pensamiento calculador» (el pensamiento científico-técnico) que le corresponde, a su culminación. Con el pensamiento nietzscheano de la «voluntad de poder» y con la «transmutación de los valores» que, como inversión, permanece atada a lo que invierte, la metafísica encuentra su consumación en el nihilismo, el cual revela su fondo latente: el olvido del ser, que representa para el hombre la «ausencia de patria».

En esta situación extrema, sin embargo, en un mundo regido por la técnica, cuya esencia está en la esencia de la metafísica, que la pone en conexión con el nihilismo como la otra cara de su propia consumación, suene quizá la hora de una nueva época en la historia del ser, donde el hombre pueda buscar y recobrar su relación esencial con el ser, diferente de la propia de la metafísica y de sus derivados. No es difícil detectar en todo ello una posible actualidad, ya apuntada, de Heidegger, con el pensamiento ecologista. Él entiende su filosofía como un pensar «tentativo», «en camino» (*unterwegs*) que, en la búsqueda de un nuevo comienzo (*Neuanfang*), se remonta a los presocráticos. En qué medida en este «pensar futuro» lo humano del hombre, en base a una relación diferente con el ser, aparecerá bajo una nueva determinación, es un interrogante abierto. De todos modos, cabe esperar de la publicación, en curso, de la obra completa, con mucho material inédito, que facilite la recepción y la valoración, hasta ahora muy mediatizadas, de la filosofía de Heidegger, incluida su filosofía del hombre.

7.3.4. FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA Y EXISTENCIALISMO

La tendencia habitual de los historiadores de la filosofía de agrupar bajo denominaciones o etiquetas a autores diversos suele ha-

cerse de dos formas, alternativas o complementarias: por un lado se establece la relación de los contenidos de pensamiento a través de líneas de filiación, directa o indirecta, en los que algún autor aparece como inspirador directo del filósofo considerado o como precursor de las ideas básicas de su pensamiento. En otros casos se trata de un parentesco colateral, que tiene lugar cuando un grupo de filósofos coincide en presentar unas posiciones de fondo que son análogas, aunque el estilo, la perspectiva, el acento sean diferentes.

Algo de esto sucede con el pensamiento europeo del 2.º tercio del siglo xx. Se le denomina *filosofía de la existencia* y *existencialismo*, términos que algunos de los autores a quienes se les aplica admiten como definitoria de su posición, aunque inicialmente les venga impuesto desde fuera. Tal es el caso de Sartre, que asume para su filosofía la etiqueta de *existencialismo*, e incluso la adopta en uno de sus textos más populares: *El existencialismo es un humanismo* (1946). En cambio, Heidegger, considerado como el primero de los filósofos existencialistas, niega explícitamente que le sea atribuible tal etiqueta y prefiere ser considerado un «filósofo de la existencia». Otros autores no toman posición respecto de la etiqueta que se les atribuye, como Marcel, Jaspers, Merleau-Ponty, pudiendo ser incluidos en una u otra según se acentúen o no determinados rasgos de su pensamiento. Más complejo es el caso de los «precursores», como Kierkegaard, cuyo pensamiento tiende a ser expuesto a la luz de su influencia posterior, más que por sí mismo.

Describir, en general, los rasgos comunes de los autores a quienes se asigna la etiqueta de «filósofos de la existencia» y «existencialistas» es una tarea aparentemente fácil si uno se limita a la tradicional afirmación de que estos autores mantienen la «primacía de la existencia frente a la esencia», en la explicación de la realidad y del hombre. Pero esta primacía de la existencia tiene sentido en oposición a un supuesto *esencialismo*. Planteado de este modo es posible encontrar filósofos de la existencia en el mundo griego y en cualquier época de la historia. De hecho no faltan historiadores que en la búsqueda de precursores se remonten hasta san Agustín e incluso Heráclito. Pero debería ser claro que, pese al convencionalismo de las etiquetas, términos como «filosofía de la existencia» y «existencialismo» funcionan como identificadores

de algunas líneas de pensamiento propias de un conjunto de autores de un período preciso del siglo xx.

En líneas generales podríamos decir que el eje del pensamiento de estos autores es la afirmación de que lo que define el *ser* del hombre es el hecho de darse como realidad finita, concreta, espacio-temporal. Existir es *ser-en-el-mundo*, como acción, como corporalidad, como devenir contingente, como inmanencia, como límite, como... chispa, suspiro, gesto fugaz...

El desarrollo de estos temas se manifestará en el análisis de los mecanismos humanos de vinculación con su propio existir concreto, espacio-temporal: la vivencia, la percepción, la imaginación, el lenguaje, la muerte, el sentimiento, la comunicación interpersonal, la historia, etc. y, como límite común, la posibilidad del hombre de afirmarse como *sujeto*, es decir, como autor y actor de sí mismo, como libre autodeterminación. Es en este sentido que la filosofía de la existencia y el existencialismo no sólo no se oponen a la tradición filosófica europea sino que dependen directamente de ella. Cada autor incorpora su propio repertorio de influencias y continuidades, de las que derivan sus características individualizadas: Hegel, Schopenhauer, Husserl, Marx, Freud, Nietzsche...

Pero también conviene subrayar que quizá no sea extraño al tipo de planteamiento filosófico de esos autores el hecho que su obra se desarrolle en una época marcada por la presencia de dos conflictos bélicos de gran amplitud y gravedad, como las dos guerras mundiales. La afirmación de Lukács de que el existencialismo es la forma del pensamiento burgués entre dos guerras peca de simplificación excesiva, pero pone de relieve un aspecto significativo: ante la muerte de millones de personas es inevitable preguntarse acerca de cuál es el sentido de la existencia humana.

7.3.4.1. *Jean-Paul Sartre, el hombre en situación*

Nacido en París, en 1905, vive sus primeros años con sus abuelos maternos, debido a la muerte de su padre a los dos años. Cursa sus estudios secundarios en el liceo de La Rochelle y en 1924 ingresa en la Escuela Normal, donde recibe la agregación en 1929. Después del servicio militar (1921-1931) ejerce como profesor de filosofía en diversos liceos —Le Havre, Lyon, París (Lic. Pasteur)— hasta el inicio de la 2.^a guerra mundial. En este período escribe sus primeras obras, conoce a Simone de Beauvoir —que va a estar

próxima a él hasta su muerte—. Movilizado a comienzos de la guerra, en 1940 es hecho prisionero y enviado a Alemania. Liberado en 1941, vuelve a París, donde sigue como profesor de filosofía, al mismo tiempo que colabora con la Resistencia contra los nazis. Después de la publicación de *L'être et le néant* (1943), que le proporciona notoriedad en los ambientes intelectuales franceses, su actividad se distribuye entre la producción literaria, especialmente teatral, y la publicación de ensayos filosóficos. En 1945 funda, junto con M. Merleau-Ponty y otros amigos, la revista *Les Temps Modernes*, desde la que otea los acontecimientos de su época. A partir de 1952, sus posiciones ideológicas y políticas se orientan cada vez más hacia la izquierda. En 1956 critica la intervención soviética en Hungría y en 1958 defiende la independencia de Argelia.

En 1964 se le concede el premio Nobel de Literatura, que rechaza. Participa en el Tribunal Russell contra la intervención americana en Vietnam (1967) y, después de la convulsión del mayo francés de 1968, interviene activamente en el ámbito político desde posiciones radicales, colaborando con grupos izquierdistas, como «Secours Rouge», dirige el periódico *La Cause du Peuple*, funda el diario *Libération*... Al mismo tiempo trabaja en su última gran obra, un estudio biográfico de Flaubert, *L'idiot de la famille*, del que publica tres volúmenes (1971-1973). Muere en París, en 1980.

La obra filosófica de Sartre³³ no constituye un sistema. Esto

33. La obra de Sartre es muy variada. Podemos subdividirla en tres grupos:

a) Obras filosóficas: *La transcendance de l'ego* (1936); *L'imagination* (1936); *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939); *L'imaginaire* (1940); *L'être et le néant* (1943); *Critique de la raison dialectique*, t. I (1960).

b) Ensayos y biografías: *L'existentialisme est un humanisme* (1946); *Réflexions sur la question juive* (1946); *Baudelaire* (1947); *Saint Genet, comédien et martyr* (1952); *Les mots* (1963); *L'idiot de la famille* (1971-1973). La mayor parte de artículos y ensayos de diverso tipo se publicaron en la serie *Situations*, de la que aparecieron diez volúmenes, siendo el I de 1947 y el X de 1976.

c) Obras literarias: *La nausée* (novela, 1938); *Les mouches* (teatro, 1943); *Huis clos* (teatro, 1945); *La putain respectueuse* (teatro, 1946); *Les mains sales* (teatro, 1948); *Les séquestrés d'Altona* (teatro, 1960).

De las obras de J.-P. Sartre en castellano, una amplia selección se encuentra en *Obras completas*, 2 vols., Madrid, Aguilar, 1975-1977. La mayor parte de obras de Sartre han sido editadas por Ed. Losada, Buenos Aires.

De los estudios sobre Sartre destaquemos los de COLETTE AUDRY: *Sartre*, Madrid, EDAF, 1975; SIMONE DE BEAUVOIR: *Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Siglo Veinte; FRANCIS JEANSON: *Jean-Paul Sartre en su vida*, Barcelona, Barral Ed., 1975; *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Buenos Aires, Siglo Veinte; J. J. SANGUINETTI: *Crítica de la razón dialéctica y cuestión de método*, Madrid, EMESA, 1975; PHILIP THODY: *Jean-Paul Sartre*, Barcelona, Seix-Barral, 1966.

que es común a la gran mayoría de pensadores después de Hegel, en el caso de Sartre tiene especial significación, por el carácter abierto de su producción.

Un autor italiano contemporáneo ha dicho que cuando la producción teórica se hace difícil, se recurre a la ficción literaria, a la narración o a la construcción teatral. Esto es plenamente aplicable en el caso de Sartre. Educado en un mundo de *palabras*, cumple como pocos autores la afirmación heideggeriana de que el «lenguaje es la casa del ser».

Para él, discurso filosófico y ficción literaria no se oponen como si se tratara de una oposición «realidad-irrealidad». Pero tampoco puede decirse que sus obras narrativas, teatrales y biográficas sean una excusa, un pretexto para divulgar y hacer más asequible a públicos más amplios sus ideas filosóficas. Parece surgir más bien de una exigencia de escritura, de asumir hasta sus últimas consecuencias la cárcel del lenguaje, como condición de libertad, de compromiso con el mundo.

Desde sus primeras obras, de corte filosófico-académico, hasta su reflexión sobre el hombre-literato (sobre Flaubert, *L'idiot de la famille*) y las condiciones y avatares del genio literario, el lenguaje como actividad creadora, como libertad del sujeto, pero límite a pesar de todo, parecen ser constantes de su preocupación.

La literatura no es una evasión sino un modo de comprometerse con la realidad, y en su caso un modo de asumir la propia realidad.

En Sartre es posible rastrear a lo largo y ancho de la diversidad de su producción el aparecer recurrente del tema de la libertad y del compromiso, de la afirmación del sujeto libre, sea como afirmación radical en *El ser y la nada*, sea como algo a realizar en la praxis solidaria del grupo, en *Crítica de la razón dialéctica*, sea en la misma actividad política en los últimos años de la vida de Sartre; pero a pesar de la constante presencia del tema de la libertad, la obra de Sartre muestra un desarrollo interno que la mayoría de comentaristas suele dividir en dos grandes momentos, cada uno de los cuales podía subdividirse en otros dos. De ahí surge una periodización, a efectos expositivos, de cuatro etapas del pensamiento sartriano. Incluso alguien ha hablado de «conversiones» en la vida y obra de Sartre, de momentos que expresarían cambios más o menos bruscos de orientación. Probablemente el término «conversión» sea el menos apropiado para definir los giros

de una obra que, a pesar de todo, mantiene una actitud básica de una gran coherencia vital e intelectual.

El primer período corresponde a ensayos filosóficos en los que la influencia dominante es la de la fenomenología de Husserl, siendo el tema básico de reflexión lo que se podría llamar «teoría de la conciencia». Por ello algún autor ha denominado este período como el de la «psicología fenomenológica». Las obras que lo configuran —*La trascendencia del ego*, *Lo imaginario*, *La imaginación*, *Esbozo de una teoría de las emociones*— plantean una reflexión que toma como punto de partida la noción de «intencionalidad».

Si en la filosofía clásica el sujeto es definido como *conciencia*, como sujeto pensante cuya autonomía se afirma en una actividad «interna» constituyente, la noción husserliana de *intencionalidad*, en la cual toda conciencia es en primer término una actividad sobre algo o «conciencia de», ello significa que el sujeto no puede afirmarse como estando en sí mismo, sino orientado, abocado necesariamente al mundo. La conciencia no puede ser considerada como lo que define al yo, al sujeto activo, el cual en la actividad intencional aparece como «fuera» de la conciencia, en el mundo.

El *ego*, como realidad concreta, es distinto de la *conciencia*. Los contenidos de conciencia no son «cosas» sino el proceso de una acción, cuya posibilidad depende de la situación.

La estructura intencional de la conciencia permite fundar la distinción entre *ego* y *conciencia* en un proyecto de filosofía de la acción.

Si la conciencia se define por la acción, no hay propiamente *contenidos* en ella, porque no es un *lugar*, sino un dirigirse a algo. Ni la imaginación ni la percepción pueden servir para fundamentar un sentido de un mundo *psíquico* en la conciencia. Lo interior se expresa en la acción de la conciencia hacia el mundo. El yo, por tanto, si es *algo*, está en-el-mundo como objeto intencional. Pero, por lo mismo, la conciencia representa aquella posibilidad de constituirme, representa el carácter espontáneo y constituyente de toda acción, tal como la actividad imaginativa viene a probar. La conciencia no-es, es *nada*, como límite de lo que es, es la nada que apunta al ser, es libertad creadora anonadada ante su objeto.

El ser y la nada abre una nueva fase del pensamiento sartreano. El momento clave de la obra de Sartre se desarrolla en el período inmediatamente anterior a la guerra y durante la misma. Habiendo partido en su reflexión del análisis de la conciencia, Sartre va a desarrollar los temas básicos de su pensamiento en *El*

ser y la nada, obra de contenido a veces muy denso y de difícil lectura. Pero una obra literaria publicada en 1938, *La náusea*, iba a expresar mejor que cualquier discurso filosófico el sentido y el sentirse de Sartre. Al mismo tiempo iba a servir de punto de referencia, más que el mismo texto de *El ser y la nada*, de las ideas que serían consideradas como núcleo del *existencialismo*, término con que populariza su filosofía y que, de hecho, se convierte más en un estilo de vida que en un modo de pensar.

De *La náusea*, de la cual suelen retenerse, sobre todo, afirmaciones sobre la vacuidad del existir, la angustia del sin sentido, la imposibilidad de encontrar en la existencia del hombre un punto de referencia que oriente a una finalidad global, surge una visión literaria del llamado *existencialismo* que conecta profundamente con el absurdo de la guerra y con el gran vacío que la muerte, heroica o vil, deja, hasta hacer sentir la verdadera náusea de la trágica cotidianidad del seguir existiendo.

En este contexto, la reflexión de *El ser y la nada*, aun presentándose como continuación de la problemática elaborada en los primeros ensayos, representa una flexión importante. Se vincula de modo más directo a una situación histórica y acentúa hasta sus últimas consecuencias el tema de la libertad y del compromiso con el *ser*, es decir, con el existir.

La distinción central de esta obra es la del «para-sí» y del «en-sí». A pesar de la resonancia hegeliana, tales términos son usados de modo peculiar. El término «para-sí» designa la conciencia como estructura no determinada, vacía, como no realidad, como *nada*, pero que fundamenta, sin embargo, el *en-sí*, la realidad, el ser. En esta oposición el *ego* es puesto del lado del ser, del *en-sí*, como yo exterior, como existente.

La *nada* del para-sí, de la conciencia, representa la afirmación de lo autónomo e indeterminado, que, por eso mismo, funda la posibilidad de la libertad frente al determinismo del *en-sí*. La tensión conciencia-mundo es la lucha del hombre por autodeterminarse, por afirmarse desde sí mismo, libremente, en una existencia que, en sí no tiene sentido alguno, porque es pura facticidad, temporalidad, «ser para la muerte».

El hombre es libre como posibilidad absoluta de dotar de un sentido el ser en el mundo, sentido que no puede apoyarse más que en la pura acción determinante de la conciencia, que, conviene insistir, es nada, no-ser, pura posibilidad.

El conocimiento como acción de apropiación del mundo es una «mediación entre el ser y la nada», pero por lo mismo, el modo necesario por el que existe un mundo para-mí.

Para Sartre el ego no pertenece al para-mí, sino al en-sí. El hombre existe en la realidad de un mundo de objetos, que, sin embargo, sólo tiene sentido en relación a la acción que, desde mi conciencia, se le confiere. Mi existencia es un hecho gratuito, objetivo, temporal, frente a la cual afirmo desde la conciencia la posibilidad de determinación. La existencia no tiene otro sentido que el que yo le doy.

Un tema fundamental en esta obra de Sartre es el de las relaciones con los demás, formulado a través de la descripción del significado del mirar y la mirada.

El análisis de la mirada muestra la peculiar relación que tenemos con los demás. El otro es *objeto* de mi mirada y con ello el otro se equipara a cualquier objeto, como término de mi actividad; pero no sucede lo mismo si el otro me mira, porque el sentirme mirado altera mi posición en el mundo, la posibilidad de mi acción libre encuentra un límite en el sentirme *objeto* de la acción del otro. Este sentirme en la acción del otro me descubre al otro como sujeto, como posibilidad equivalente a la misma, no como resultado de un acto reflexivo sino como inmersión inmediata en «su mundo», y yo me veo como ser-para-otro. Pero esta conexión pre-reflexiva con los demás, que parece resolver el tema del solipsismo, es decir, la afirmación del inevitable aislamiento del sujeto, en realidad es una situación marcada por el *conflicto*. Porque si en la mirada del otro se nos descubre la existencia de un sujeto frente a mí, su presencia implica mi anulación como sujeto, en tanto que objeto de su mirada, y mi propia mirada no lo constituye como sujeto sino como objeto. De este modo el análisis del mirar y ser mirado quiere poner de relieve la existencia de un nivel de conexión *real* con el otro como sujeto, pero de un modo que se muestra a la vez como conflictivo. La comunicación intersubjetiva aparece así marcada por una dinámica de objetivación mutua que no permite comprender la intersubjetividad como un *nosotros*, como un «estar-con» sino como un *estar frente a*. El temor y la vergüenza son la expresión del conflicto de mi existir para-los-otros. La reflexión de Sartre, si por un lado parece encontrar un lugar en que el otro forma parte de mi-mundo y, por tanto, niega una forma de solipsismo radical, el carácter conflictivo y circular que

preside esta conexión básica con los otros, no permite llegar a afirmar una auténtica *comunidad* inter-subjetiva.

La provocativa afirmación de *Huis clos* (*A puerta cerrada*): «El infierno son los demás» no revela la imposibilidad de la comunicación, sino justamente lo contrario; el carácter conflictivo de una relación inevitable. Sólo en determinadas situaciones excepcionales o accidentales emerge un ser-con-el-otro en lugar del ser-para-otro: aquella en que alguien me vincula a otro como objeto de su acción, es decir, sólo soy *con* otro, cuando un tercero nos hace sentir objeto común. Sólo en la común objetivación, en la mirada-acción de alguien —el enemigo, en la guerra; el capitalista, en la explotación productiva; etc.— emerge ocasionalmente la verdadera *comunicación*, que a pesar de todo retiene en su seno la posibilidad del conflicto interpersonal; la realidad del *nosotros* es, en último término, una imposibilidad en sentido absoluto, como subjetividad compartida, como plena intersubjetividad.

En los años posteriores a la guerra, el pensamiento de Sartre se expresa, sobre todo, a través de su producción teatral —*Huis clos*, *La putain respectueuse*, *Les mains sales*, entre otras— y de su actividad en *Les Temps Modernes*.

Con *El existencialismo es un humanismo*, Sartre asume públicamente el término con que es etiquetada su filosofía.

Un tercer período se abre a partir de los primeros años 50, cuando las posiciones de Sartre manifiestan una flexión que le orienta hacia una progresiva radicalización política y a un acercamiento marxista, en una trayectoria inversa a la de su amigo de los años anteriores, M. Merleau-Ponty, de quien se distancia en este período. El clima de la guerra fría, el conflicto de Argelia en 1958, contribuyen a acentuar sus tomas de posición anti-burguesas, sin que ello implique renunciar a la crítica por la ocupación y represión en Hungría, en 1956, por las tropas soviéticas.

La expresión filosófica de esta actitud es la publicación en 1960 de la *Crítica de la razón dialéctica*, que aparece como tomo primero, pero cuya continuación nunca llegó a escribir. Esta obra es la segunda y última obra filosófica explícita de Sartre. En ella el autor intenta una síntesis del marxismo y los temas centrales del existencialismo de *El ser y la nada*. Del marxismo recoge el análisis de la historia, «el materialismo histórico», rechazando aquellos elementos de connotaciones más dogmáticas que habían sido divulgados como «materialismo dialéctico», frecuentemente como

esquemmatización de posiciones metafísicas que circulaban como principios ortodoxos del marxismo.

Sartre opone la *razón dialéctica*, la razón de un determinado proceso de la historia humana, a la *razón analítica*, que sería, en todo caso, un momento de aquélla. La historia es un proceso constante que expresa la toma de conciencia de la razón. Pero, en contra de cualquier totalización idealista hegeliana, el marxismo afirma el proceso de realización histórica como un proceso que hace, que debe hacer, el hombre. Pero, en la concepción de Sartre, la explicación marxista ha derivado hacia una concepción fatalista en la que la dialéctica de la historia se generaliza como dialéctica de la naturaleza —es la versión dogmática del materialismo dialéctico, en la cual el papel del *sujeto* del proceso, el hombre, queda diluido y relegado a una abstracción genérica o reducido a un agente ciego y necesario del proceso.

Fiel a su afirmación de la radical libertad humana, Sartre reivindica ésta como condición de posibilidad del papel del hombre real, de la praxis humana, como verdadero sujeto del proceso histórico hacia una sociedad que exprese la realidad de la razón como conciencia plena de sí. De este modo, que permite referir su lectura de Marx más a los *Manuscritos* del 44, editados por primera vez en 1932, y a los textos más «humanistas» de Marx, la *Crítica de la razón dialéctica* se presenta como una teoría de la *praxis* en la que aparece el sentido de la historia, que no proviene de una dinámica *natural*, sino de la acción libre del hombre *en* la historia. Pero la misma praxis que opera en, o quizá, *contra* la naturaleza, a través del *trabajo*, forma del deseo a escala social, y de la lucha de clases, no se realiza linealmente, sino en la contradicción: en la afirmación de la libertad, ésta se niega en la praxis colectiva que limita al individuo y se expresa frecuentemente en lo contrario, a través de la violencia. El individuo, cuyo conflicto de auto-afirmación el existencialismo había desvelado, descubre a un nivel ampliado la praxis colectiva, el grupo, como el marco superior en que puede dar un sentido a su existir histórico, sin que ello anule el conflicto mismo como tensión individual y colectiva de la realización de la historia.

De este modo parece como si la concepción existencialista del Sartre del período de la guerra se convierta, en un momento, en el del análisis de la acción individual, de una concepción marxista del análisis de la praxis colectiva.

Con ello Sartre parece continuar un mismo proyecto, no planteado como tal, de «llevar a buen término un análisis de la “realidad humana” que sirva de base a una antropología».

El último período de la vida de Sartre está marcado por la radicalización política. El momento que simboliza el período es el mayo del 68 en Francia, con la rebelión estudiantil y la experiencia de *una* posibilidad de transformación radical.

Más que el trabajo filosófico, que se expresa sobre todo en ensayos, y en su amplia reflexión sobre Flaubert, en *L'idiot de la famille* (1971-1973), la obra de Sartre es una praxis continua de afirmación de su propio sentido de la libertad, de asunción del utopismo izquierdista, manifiesto en su querer hacerse «compañero radicalizado de las fuerzas populares», incluso si esto implica a veces, como de hecho sucede, dejarse utilizar y manipular en tareas de dudoso sentido.

Como filósofo, Sartre ejerció una gran influencia en los ambientes intelectuales europeos, pero como él mismo reconocía al final, su obra es, sobre todo, el esfuerzo de dotar de sentido filosófico a una obra literaria, que acaba siempre en puntos suspensivos...

7.3.4.2. Maurice Merleau-Ponty, la oculta presencia del cuerpo

Nació en Rochefort-sur-mer, el año 1908. Después de sus estudios secundarios entra en la Escuela Normal (*École Normale Supérieure*), en la que coincide con Sartre, tres años mayor que él. Después del servicio militar (1930-1931), ejerce como profesor de filosofía, primero en el Liceo de Beauvais, después en Chartres. De 1935 a 1939 enseña en la *École Normale Supérieure*. Movilizado en 1939, en 1940 vuelve a la enseñanza, en el Liceo Carnot. Durante la guerra colabora con la Resistencia y, al mismo tiempo, escribe sus dos primeras obras, que presenta para el doctorado en letras (*La structure du comportement*, 1942, y *La phénoménologie de la perception*, 1945). De 1945 a 1949 enseña en la Universidad de Lyon, pasando en 1949 a la Sorbona, como profesor de psicología y pedagogía.

En 1945, junto con Sartre y otros intelectuales, funda *Les Temps Modernes*, de la que va a ejercer durante varios años como redactor jefe. Debido a divergencias ideológicas y políticas sus relaciones con Sartre se van enfriando, hasta que, en 1952, se aparta del grupo de la revista.

En 1952 es elegido para el *Collège de France*, donde va a impartir sus clases hasta su muerte, ocurrida repentinamente en 1961.

De sus obras destacamos: *La structure du comportement* (1942); *La phénoménologie de la perception* (1945); *Humanisme et terreur* (1947), recopilación de artículos publicados durante 1946 en *Les Temps Modernes*; *Sens et non-sens* (1948), recopilación de diversos artículos de 1946-1947; *Éloge de la philosophie* (1953), lección inaugural en el *Collège de France*; *Signes* (1960), recopilación de artículos publicados entre 1950 y 1959, en diversas revistas. Un largo prólogo es escrito expresamente para esta recopilación.

Después de su muerte se publicaron varios textos que el autor dejó inacabados: *Le visible et l'invisible* (1964); *L'œil et l'esprit* (1964); *Resumés des cours 1952-1960* (1968), resúmenes de cursos impartidos en el *Collège de France*; *Introduction à la prose du monde* (1969).

La consideración de Merleau-Ponty como pensador «existencialista» parece más una consecuencia de su vinculación personal con Sartre y de la similitud temática de sus primeros planteamientos, que de una idéntica concepción del hombre y de la realidad.

Como Sartre, Merleau-Ponty pone como eje de su pensamiento el tema de la *existencia*, concebida como acontecer, cuya multiplicidad de perspectivas, de vectores, plantea la necesidad de buscar un punto de anclaje, un sentido.

Como Sartre, encuentra en la fenomenología de Husserl la pista y el método de una reflexión que se vuelve hacia la raíz misma de su propio aparecer, en la dinámica de lo vivido.

Pero, a semejanza de Heidegger, Merleau-Ponty preferiría la etiqueta de «filósofo de la existencia» más que la de «existencialista», por las connotaciones extra-filosóficas del término. Porque, a diferencia de Sartre, la obra de Merleau-Ponty se mueve en la órbita académica y su trayectoria filosófica se mantiene centrada en el tema del *sentido*, de la relación hombre-mundo, de la intersubjetividad.

Desde la primera obra —*La estructura del comportamiento*, 1942— la preocupación dominante es oponerse tanto a una explicación idealista como empirista, en tanto que ambas concepciones coinciden en suponer un mundo «ya hecho», cuya descripción puede hacerse sea desde la conciencia, desde la reflexión pura, sea desde la observación «neutral» del científico. Para Merleau-Ponty, el análisis del comportamiento humano muestra que éste posee

una estructura, una organización global, que no es explicable desde la simple descripción fisiológica, que tiende constantemente a resolverse en atomismo mecanicista, ni desde la pura afirmación de la autonomía de lo psíquico, como si fuera un orden independiente de lo físico y lo fisiológico. Cada uno de los niveles —físico, fisiológico, psíquico— presupone el otro, pero la conducta se expresa en su globalidad como *existencia*, como presencia ambigua de una significación que se instituye más acá de lo dado en la observación del espectador y más allá de la pura reflexión. Entre la «naturaleza» y la «conciencia», el comportamiento se revela como una estructura dotada de un sentido, que surge en ese punto de contacto sujeto-mundo, que es el acto perceptivo.

La crítica al realismo, mentalista o empirista, desarrollada en la *Estructura del comportamiento*, se inspira en gran parte en aportaciones de la teoría de la *Gestalt* y, en especial, en la obra de Goldstein —*La estructura del organismo*—, de los que recoge, sobre todo, el concepto de *estructura*, entendido como un orden de significación no deducible de las propiedades de los elementos que integran el conjunto, sino que pertenece a la globalidad de sus relaciones. Pero tal significación global no proviene de una conciencia determinante, ni desde la exterioridad de un mundo objetivo. La conducta manifiesta su carácter ambiguo, «ni cosa ni idea», en la actividad perceptiva, que se manifiesta así como «experiencia originaria», en la que surge todo sentido. Por ello la necesidad de explicación del sentido global de la conducta exige y desemboca en la investigación de la experiencia perceptiva, a la que Merleau-Ponty dedica su obra más importante: *Fenomenología de la percepción*.

En esta obra Merleau-Ponty adopta el método fenomenológico de Husserl, desarrollando, sobre todo, los temas del *Lebenswelt* (mundo vivido) y de la intersubjetividad, que Husserl había tratado en sus últimas obras y que Merleau-Ponty había consultado en el archivo Husserl, pues algunos de sus textos estaban todavía inéditos.

Aunque la *Fenomenología de la percepción* representa el desarrollo de las exigencias teóricas planteadas en su obra anterior, la adopción del método fenomenológico significa un cambio importante en el enfoque. No se trata ya de explicar sino de describir, de mostrar el modo de organizarse de la experiencia perceptiva, prescindiendo de los datos de la conciencia reflexiva ya constitui-

da, aplicando la *epojé* o «reducción fenomenológica» del método husserliano.

El intelectualismo concibe la percepción como el medio por el cual el hombre ve, capta el mundo, las cosas. Los sentidos proporcionan aspectos parciales del mundo exterior, la unidad de los cuales es puesta por una conciencia, que alcanza el mundo a través de las mediaciones orgánicas. El hombre, en esta concepción, es supuesto como algo *en* el cuerpo, pero cuya esencia no es corporal. El hombre *tiene* un cuerpo, pero no *es* cuerpo.

Pero en la descripción fenomenológica, la percepción se presenta como acto intencional, en el que el sujeto perceptivo no es todavía un yo-pensante, sino algo previo y más fundamental: mi propio cuerpo, concebido como unidad primaria de vínculo con un mundo que, no siendo tampoco todavía un mundo de cosas, se ofrece como término intencional de las posibilidades motrices y sensitivas del cuerpo. En la experiencia perceptiva, el sujeto no es un yo que *tiene* un cuerpo, sino un yo que *es* cuerpo, un yo-cuerpo. Así, la dinámica del propio cuerpo es el fundamento de la existencia, entendida como relación primaria con y en el mundo. El cuerpo, como cuerpo propio vivido en sus potencialidades básicas, es el anclaje del hombre en la realidad.

El sujeto-cuerpo se encuentra enraizado en el mundo en el trato inmediato de la experiencia perceptiva, en la cual la configuración espacio-temporal se articula, no según esquemas de espacio geométrico o de duración isocrónica, es decir, en la que cada punto o cada momento son equivalentes, sino según dimensiones cuyo fundamento y referencia son las posibilidades motrices del propio cuerpo como cuerpo vivido. Del mismo modo el carácter sexuado del cuerpo es vivido como posibilidad afectiva, anterior a cualquier conceptualización; el gesto expresivo, anterior a cualquier significación consciente. En definitiva, el cuerpo es la unidad de referencia primaria de la existencia humana: «Si el cuerpo puede simbolizar la existencia, es porque la realiza y porque es su actualización».³⁴

Sobre esta experiencia primordial se constituye la posibilidad de la reflexión, en la que la distinción yo-mundo se articulará como dualidad sujeto-objeto. Pero el mundo objetivo se destaca sobre el fondo del «mundo vivido» en la experiencia corporal, del mismo

34. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, p. 191.

modo que el yo de la reflexión es la tematización del yo-cuerpo. En este sentido, la existencia se expresa originariamente en un nivel pre-reflexivo, pre-lógico y pre-objetivo. En el lenguaje de Merleau-Ponty podría decirse que pensar es «tematizar», tomar como tema, de modo mediato, las dimensiones que en la experiencia perceptiva y corporal emergen como relación inmediata. De este modo la corporalidad humana aparece como encrucijada existencial, como enraizamiento en la realidad y fundamento de la subjetividad. Pero en tanto lo reflexivo se funda en lo pre-reflexivo, la explicación filosófica no puede pretender una explicación absoluta del *sentido* de la existencia, pues éste desborda constantemente la posibilidad de reflexión total. Tal vez podría decirse que la existencia humana depende más de un «yo puedo» que de un «yo pienso», que éste, el pensar, depende de la praxis existencial en la que tiene sus raíces y no de una conciencia autónoma, que contempla el mundo en lugar de hacerlo.

En la misma perspectiva Merleau-Ponty afronta el tema del otro, de la inter-subjetividad. Si se parte de la concepción idealista del hombre-conciencia, el solipsismo es inevitable. Pero el carácter pre-objetivo de la existencia corporal permite afirmar la común pertenencia al mundo. El otro, los demás hombres, pertenecen al mismo ámbito de referencia que mi propio cuerpo. El contacto primordial con el otro no deriva de un diálogo racional, concebido como encuentro de dos sujetos-conciencia, sino del terreno común de la corporalidad, de la experiencia inmediata. En este sentido interpreta Merleau-Ponty la famosa frase de Husserl «la conciencia trascendental es inter-subjetividad».

La obra posterior de Merleau-Ponty se expresa en breves ensayos, en los cursos que impartió en el Collège de France y, especialmente, en los textos inacabados, publicados después de su muerte. En estos trabajos su pensamiento vuelve una y otra vez sobre los mismos temas de sus primeras obras, pero subrayando aspectos nuevos. Así el tema del lenguaje, al que ya había dedicado un capítulo en la *Fenomenología de la percepción*, ocupa un lugar importante y se convierte en problema clave del desarrollo hacia una ontología, hacia una teoría del ser, cuyo esbozo se encuentra en *Lo visible y lo invisible*. Nuestro pensamiento se halla irremediabilmente vinculado al lenguaje, ¿cómo, entonces, formular correctamente y plenamente la experiencia de la realidad? Probablemente el sentido de la existencia se encuentra siempre más acá

de su plena explicación, aunque en tensión permanente por expresarse. Ésta sea quizá la tarea del filósofo, llegar a hacer audibles las «voces del silencio» o hacer visible, en la distancia de la contemplación reflexiva y en su expresión lingüística, la invisible presencia del ser en la inmediatez de lo vivido.³⁵

7.4. La escuela de Frankfurt, pesimismo y utopía

Con la expresión «escuela de Frankfurt» se suele entender a un conjunto de pensadores que, de modo más o menos directo, estaban vinculados al *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, aunque no todos los miembros del instituto pertenecieron al círculo conocido como escuela de Frankfurt.

La denominación del grupo como escuela puede inducir al lector a confusión, puesto que se suele pensar que los miembros de una escuela sostienen todos «un cuerpo de doctrina» que es lo que configura y da unidad a la misma. Pero no es éste el caso de la escuela de Frankfurt. En el círculo de Frankfurt no encontramos algo que pueda ser denominado «cuerpo de doctrina» que sea sostenido por todos los miembros; la razón fundamental de ello es que el tipo de pensamiento que encontramos en la escuela es un pensamiento asistemático, ocasional, dependiendo en cuanto al contenido del tema de que se ocupa. No obstante, la denominación común de los miembros como escuela está justificado porque todos ellos participan de la misma actitud, del mismo talante intelectual, que consiste en una actitud crítica y materialista frente al orden establecido.

Dada la brevedad del espacio de que disponemos, no nos es

35. M. Merleau-Ponty ha sido muy traducido al castellano, especialmente en Sudamérica. Citemos entre sus obras las siguientes:

La estructura del comportamiento, Buenos Aires, Hachette; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975; *Sentido y sin sentido*, Barcelona, Península; *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión; *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964; *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1966; *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971; *Filosofía y lenguaje (Resúmenes de cursos)*, Buenos Aires, Proteo, 1969; *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968.

Entre los estudios sobre Merleau-Ponty destacamos los de LUIS M. RAVAGNAN: *Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Centro Ed. de América Latina; 1967, y J. YAGÜE: *M. Merleau-Ponty y la fenomenología*, Madrid, Fragua, 1971.

posible exponer el pensamiento de todos los miembros de la escuela, ni siquiera el de los más conocidos en España; nuestra exposición se va a centrar en Max Horkheimer y Herbert Marcuse. El primero es considerado como el verdadero fundador teórico de la escuela y quien por primera vez, y con mayor precisión, formuló la «teoría crítica», que es la denominación con la que se conoce la posición teórica de los miembros de la escuela. Adorno, Fromm, Habermas (todos ellos miembros de la escuela), no son más que continuadores de las tesis que Horkheimer había expuesto ya en la década de los treinta en la revista antes citada.

Hemos escogido a Marcuse por ser considerado como el más disidente dentro de la escuela, a pesar de que dentro de la misma haya existido siempre una gran independencia entre sus miembros.

En este apartado nos corresponde tratar del pensamiento antropológico de la escuela de Frankfurt. Como ocurre con todo pensamiento dialéctico (y el pensamiento de la escuela lo es en grado sumo), la «teoría crítica» está configurada como un todo, cuyas partes están mutuamente implicadas y no son inteligibles por separado, sino que lo son sólo en la medida en que se tiene presente el conjunto. Aunque la preocupación antropológica es una constante en todos los pensadores de la escuela, el lector no debe olvidar que sólo estamos tratando un aspecto del pensamiento de la escuela. Y como lo que caracteriza este pensamiento es el ser crítica de la sociedad y de lo que en ella está vivo, es lógico que la antropología de la escuela sea una antropología crítica de la de su tiempo, que es en gran parte la antropología de nuestro tiempo.

7.4.1. MAX HORKHEIMER, EL HOMBRE PERDIDO

Aunque, como hemos señalado más arriba, la preocupación antropológica es una constante del pensamiento de Horkheimer y está presente en todos sus escritos, de modo más o menos manifiesto, el primer ensayo, cuya temática es específicamente antropológica, no aparece hasta mediada la década de los treinta. En 1935 aparece, en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, su ensayo «Observaciones sobre antropología filosófica»,³⁶ cuya intención es la de mostrar

36. En *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

que la antropología filosófica de su tiempo sólo sirve para confundir el pensamiento y la práctica de los hombres, porque se evade de los verdaderos problemas antropológicos al señalar que la solución de los problemas humanos se encuentra fuera de la vida histórico-social de los hombres reales.

La antropología filosófica a la que se enfrentó Horkheimer se presenta con distintas variantes, aunque animada por el mismo espíritu metafísico, que es el que da a todas ellas una cierta unidad. Estas variantes están representadas por la corriente de pensamiento historicista que está encabezada por Dilthey, por la corriente fenomenológica, representada por Max Scheler, y por Jaspers en su versión existencialista.

El problema que se debatía en la antropología de la época podría ser formulado del modo siguiente: ¿Hay una naturaleza humana, siempre idéntica, a sí misma, que se encuentra más allá del devenir histórico, al que, por otra parte, sirve de fundamento? ¿Es posible alcanzar una definición de hombre, cuya esencia quede fijada, de una vez por todas, en esa definición universalmente válida? Con distintos matices, propios de cada época, estos problemas han constituido una de las grandes preocupaciones del pensamiento filosófico de todas las épocas.

De entrada debemos fijar con claridad cuál es la posición de Horkheimer en este problema, sin perjuicio de que a lo largo de esta exposición la apliquemos más pormenorizadamente. La opción de Horkheimer es clara y tajante: el hombre se realiza en la historia. A lo largo de la exposición se verá que hay que entender en sentido fuerte tanto al verbo «realizarse» como el término «historia».

Lo dicho implica la negación rotunda del supuesto de una naturaleza humana que está fuera del devenir histórico y, al mismo tiempo, la negación de la posibilidad de una definición del hombre que sea válida para siempre.

Ya al comienzo del ensayo antes citado, Horkheimer alude a la tesis diltheyana que sostiene que cada época histórica es manifestación de un aspecto del ser del hombre y la historia total lo es de la totalidad. Este es el fundamento que llevará a Dilthey a formular su teoría de los tipos. Aunque no se puede negar que existe una cierta semejanza entre los individuos que pertenecen a una misma época histórica, también es cierto para Horkheimer que esta semejanza es superficial. Los tipos humanos pertenecen a grupos particulares dentro de la sociedad: hay tantos tipos psi-

cológicos cuantos grupos sociales. El tipo psicológico que sustenta a cada uno de estos grupos es producto de la constelación de relaciones existentes entre los grupos sociales. Además del *Grand Seigneur de l'ancien régime* había campesinos, burgueses, proletariado urbano, etc., cada uno de los cuales tenía su propia estructura psíquica. De ahí que «no se pueda inferir la existencia de una constitución humana como fundamento de una época».

Pero no son sólo las relaciones de los grupos humanos entre sí lo que configura la estructura psíquica de los individuos y de los grupos, sino que también la existencia económica de los mismos tiene una influencia decisiva en dicha constitución. No olvidemos que el proceso de la vida social, las relaciones de los grupos entre sí «tienen su origen en las cambiantes constelaciones que median entre sociedad y naturaleza, convirtiéndose en determinantes respecto de la condición de los individuos, la cual repercute a su vez sobre la estructura social».³⁷ Y es precisamente en este enmarañamiento histórico-social en el que está implicado el hombre donde éste va forjando su ser, es decir, su estructura psico-somática, puesto que no hay otro ser. Todo lo que el hombre es, lo es como ser histórico.

Por eso Horkheimer tiene que rechazar lo que Max Scheler propone como tarea de la antropología moderna, esto es, la tarea de mostrar con precisión «cómo (a partir) de una estructura fundamental del ser humano (...) provienen todos los monopolios, producciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, la herramienta, el arma, las ideas del derecho y de la injusticia, el Estado, el mando, las funciones representativas del arte, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la sociabilidad».³⁸ La razón fundamental que aduce Horkheimer es que este modelo «contradice el carácter dialéctico del acontecer con el cual está entretejida en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos (...)».³⁹ Ese acontecer dialéctico está constituido por las relaciones entre los grupos, y de toda la sociedad con la naturaleza. Pero «no hay una fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza». La dependencia que entre estas instancias existe, no ocurre de un modo unilateral ni siempre en el mismo plano. Pero, además,

37. *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 51.

38. *Ibid.*, p. 52.

39. *Ibid.*, *ibid.*

la antropología moderna tiene sus raíces en la necesidad que el hombre tiene de vivir en un mundo en el que se sienta seguro y sepa con certeza lo que debe hacer. Durante el período medieval el hombre tenía cubiertas con absoluta plenitud estas necesidades; vivía en un mundo que tenía pleno sentido, que estaba garantizado por la autoridad revelada. Pero después del derrumbamiento del orden medieval, el hombre se siente desamparado; ha perdido los paradigmas absolutos que constituían el fundamento de la justificación de su acción.

La filosofía idealista, y muy especialmente la antropología moderna, pretende salvar al hombre de su desamparo, con lo que se convierte en un sustituto de la teología; pero, al mismo tiempo, esta filosofía fortalece la tendencia que conduce a la autonomía del hombre, pretendiendo fundamentar la autonomía de la existencia humana desde la razón autónoma. Pero Horkheimer sostiene al respecto «que la filosofía idealista está condicionada por la contradictoria circunstancia de que en la nueva época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado a cabo el supuesto necesario para la autonomía: el trabajo solidario de la sociedad dirigido por la razón».⁴⁰ Esta contradicción se convierte en la teoría crítica en eje central de su crítica de la sociedad burguesa. Mientras la sociedad moderna proclama pomposamente la independencia y autonomía totales del hombre, ella misma crea al mismo tiempo los mecanismos represores de esa independencia que proclama.

Ante la real situación contradictoria de la existencia histórica del hombre, la antropología moderna se limita a ofrecer soluciones que eluden el problema real, «eligiendo como tema la posibilidad de una vida “auténtica” o aun de la muerte “auténtica”, y al emprender la tarea de dar a la existencia una significación más profunda».⁴¹ Elude el problema en la medida en que no aborda el problema investigando las causas reales y propone soluciones transfigurando el mundo real en un mundo metafísico.

Por todo lo dicho, la antropología filosófica se encuentra ante el peligro de aspirar a demasiado, en la medida en que busca una esencia eterna, una definición esencial del hombre que sea válida tanto para el hombre de la prehistoria como para el del futuro.

40. *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 53.

41. *Ibid.*

Ésta es una pretensión inútil y evasiva. Inútil, porque, como ya hemos visto, el hombre se va configurando al compás de la evolución de la realidad social. Evasiva, porque con esa pretensión la antropología filosófica oculta la que, para Horkheimer, sería su tarea primordial: «cómo se puede superar una realidad que se manifiesta como inhumana porque todas las capacidades humanas que amamos se distorsionan y envilecen en esa realidad».⁴²

Ésta es la situación paradójica de la antropología filosófica: oculta la pregunta que constituye su misma razón de ser. Esta situación de la antropología tiene sus causas, que para Horkheimer se encuentran en el modo cómo se entiende a sí mismo el hombre burgués. Esta autocomprensión teórica de sí mismo consiste fundamentalmente en entenderse como una mónada encerrada en sí mismo, cuya comunidad con el otro no es más que el estar «junto a...». Para Horkheimer esta autointerpretación del hombre burgués es también producto de la situación histórico-social del individuo burgués mismo.

En su escrito «Egoísmo y movimiento de liberación. Para una antropología de la época burguesa»,⁴³ Horkheimer rastrea esa mediación de la autocomprensión teórica a través de la situación del hombre como individuo real en la historia moderna. En la ciencia moderna se impone el concepto individualista en la naturaleza; según este concepto, la autoconservación es ley paradigmática de todas y cada una de las cosas y corresponde a la situación del hombre burgués en su realidad social. Así pues, este concepto se trasladó del mundo de la naturaleza al mundo humano y los principios de conservación y permanencia en el ser se convirtieron en el esquema trascendental según el cual el hombre piensa, experimenta y actúa. Pero al mismo tiempo, si la autoconservación se convierte en el principio del ser individual, éste no tiene otra alternativa que ser egoísta.

Pero, como dice el mismo Horkheimer:

Si la filosofía de la época concibe al hombre en la comunidad trascendental como la mónada encerrada en sí, esa mónada entra en contacto con los demás sólo mediante mecanismos complicados que escapan a su voluntad; de esta manera se muestra aquí la forma de la existencia del hombre burgués en los conceptos de la metafísica. Cada uno constituye el punto central del mundo y todos los demás están fuera. Toda comu-

42. *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 59.

43. En *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

nicación es una acción, una transacción entre ámbitos estructurados solipsísticamente. El ser consciente de estos hombres puede ser reducido a un pequeño número de relaciones entre magnitudes fijas. El lenguaje de la logística es su expresión adecuada (...).⁴⁴

La matemática y la lógica matemática se convierten, así, en el lenguaje propio de los individuos que son reducidos a signo y número. El resultado de este proceso es la frialdad y entañamiento con que el hombre burgués experimenta su mundo; pero esto no se manifiesta al individuo como síntoma de una represión. La antropología burguesa acepta en principio la agresividad como consecuencia del principio egoísta; pero, al mismo tiempo, admite como necesaria la represión de ese egoísmo. El individuo como eje central del mundo configura tanto el individualismo como su represión.

«El proceso histórico en el que el individuo llegó a la conciencia abstracta de sí mismo no ha emancipado al hombre, sino que, al mismo tiempo, lo ha esclavizado eternamente.»⁴⁵ El eje de esa esclavitud es ese egoísmo, que no sólo dicta las leyes de su represión, sino que tiene que ser considerado como la figura fundamental dominante de la autocomprensión burguesa. El esfuerzo que el hombre moderno hace para asimilar la autocomprensión al conocimiento paradigmático de las ciencias de la naturaleza es la causa que impide la verdadera reflexión antropológica.

En oposición radical a esta tendencia se sitúa la teoría crítica. «El autoconocimiento del hombre en el presente no es la ciencia matemático-natural, que se muestra como logos eterno, sino la teoría crítica totalmente penetrada por el interés por las situaciones racionales.»⁴⁶ La afinidad de egoísmo, burocracia y ciencia matemática de la naturaleza determina al hombre, pero al mismo tiempo condena esa determinación que no permite el autoconocimiento, es decir, la reflexión sobre el sentido antropológico de ese pensamiento como dominio. La teoría crítica se esfuerza por superar ese impedimento.

Desde que Descartes la formuló, la teoría tradicional es teoría de la administración, destinada a dominar sobre el ente. Para ello necesita de la definición, del aislamiento, de la objetivación. Para

44. *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 206.

45. *Ibid.*, p. 162.

46. «Teoría crítica y teoría tradicional». Véase la nota 1, p. 232.

que el hombre pensante pueda dominar al objeto, éste necesita ser delimitado, objetivado, circunscrito. En el conocimiento es reprimido lo conocido, sin que esta operación sea conocida por el cognoscente desde el principio. Este procedimiento no es peligroso en la medida en que afecta a la naturaleza, aunque se produzcan a veces consecuencias no deseadas. Pero cuando afecta al hombre, su importancia crece extraordinariamente. El dominio sobre la naturaleza se convierte entonces en explotador dominio sobre el hombre; esto ocurre cuando la teoría administradora se convierte en la forma dominante del pensamiento.

Por lo que hemos visto en los últimos análisis hechos, comprendemos por qué entiende Horkheimer que la causa de la situación paradójica de la antropología moderna es el conocimiento que el hombre burgués tiene de sí mismo; en el autoconocimiento el hombre moderno se esconde a sí mismo e impide la reflexión antropológica. Al no denunciar este hecho radical, la antropología moderna pierde su objeto y se evade de lo que constituiría su verdadera tarea: la liberación humana.

7.4.2. MARCUSE, EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL

En el mismo año en que Horkheimer publicaba su trabajo «Teoría crítica y teoría tradicional», publicaba en la misma revista Marcuse su trabajo «Filosofía y teoría crítica».⁴⁷ En este trabajo, su argumentación se concentra en el concepto de razón que domina en la filosofía burguesa-idealista, y quiere demostrar que siempre que la razón se identifica con la libertad se da una instancia crítica que puede relativizar la otra interpretación de la razón, es decir, la de funcionar como instrumento de dominio sobre el ser. Ciertamente, «con el concepto de razón como libertad, la filosofía parece haber alcanzado su frontera: lo que todavía queda, la realización de la razón, no es ya una tarea filosófica».⁴⁸

Aquí se sitúa la teoría crítica, en la realización de la razón como libertad, que discurre sobre un sistema económico, no sobre un sistema filosófico. No obstante, la crítica necesita de la filosofía siempre que se enfrenta a las dificultades de la emancipación.

47. En *Kultur und Gesellschaft*, 2 vols. Frankfurt, Fischer, 1965.

48. *Ibid.*, p. 104.

El interés de la teoría crítica en la liberación del hombre une a la teoría con antiguas verdades que ella tiene que defender. Que el hombre pueda ser algo más que un sujeto válido en el proceso de producción de la sociedad de clases es el convencimiento que une a la teoría crítica con lo más profundo de la filosofía. Mientras la filosofía se ha apoyado en que las relaciones económicas han decidido sobre el hombre, estuvo unida a la represión.

Por tanto, la teoría crítica sería, caso de alcanzar su meta, la realización de la filosofía (como la visión de la identidad entre razón y libertad) con el fin de conseguir su autosuperación en una realidad racional en la que los hombres son libres. A causa de las dependencias presentes, la teoría crítica tiene que organizarse de un modo utópico. La «sociedad libre» y «el hombre libre» no existen en ninguna parte, es decir, no pueden ser constatados en ningún «topos», sino que, de hecho, hay que producirlos por primera vez. Marcuse considera a la imaginación el fundamento de posibilidades para las utopías.

Para establecer en el presente lo todavía no presente es necesaria la fantasía (...). En el sobrevolar lo presente puede ser aprehendido de antemano el futuro (...). Ahora bien, en la fantasía puede configurarse todo lo posible. Pero en la teoría crítica ya no hay horizonte finito de posibilidades. La libertad de la creación imaginativa desaparece en la medida en que la libertad real se convierte en posibilidad real (...). Y ciertamente, las respuestas que podrían dar las fantasías estarían más cercanas a la verdad, en todo caso, que aquellas que han dado los estrictos análisis de la antropología filosófica. Pues lo que el hombre es, sería determinado por lo que en realidad el hombre pueda ser mañana.⁴⁹

La teoría crítica acepta que las posibilidades del hombre que tendrían que ser anticipadas por la fantasía no se elevan a la realidad, que puede ser analizada conceptualmente. Esto tiene amplias consecuencias que afectan al cambio de lo existente y, en general, a las posibilidades de la crítica. Pues parece que el potencial revolucionario de la humanidad puede ser paralizado totalmente mediante determinados mecanismos de neutralización; parece, por tanto, que la posibilidad y realidad del hombre coinciden en determinadas circunstancias y sólo ofrecen una dimensión. Marcuse ha intentado describir estas circunstancias y aquellos mecanismos en su escrito *El hombre unidimensional*, con el fin de, desde la pre-

49. *Kultur und Gesellschaft*, 2 vols., Frankfurt, Fischer, 1965, pp. 122 y ss.

sionante oposición a toda competencia crítica del hombre, construir la prueba de ella con el ejemplo de la teoría crítica de la sociedad.

Aquí entra en juego una antropología que, de la diferencia entre realidad y posibilidad, imaginación utópica y «tópica» (es decir, ciencia identificadora) saca una consecuencia radical. La distinción horkheimiana entre egoísmo y movimiento de liberación vuelve a presentarse de nuevo en Marcuse; sólo que ahora agudizada por el progreso de la sociedad industrializada. Ambos aspectos de la distinción son, antes como ahora, aspectos de la misma época histórica de la burguesía y representan sus antinomias no resueltas. Marcuse describe estas antinomias como «tecnocracia» y «crítica». Estas antinomias se han profundizado y agudizado porque la lógica del dominio que urge sobre la totalidad en la tecnocracia ha recibido una configuración racional, que oculta sistemáticamente su núcleo irracional. En general, la insegura relación entre racionalidad e irracionalidad es pervertida. Marcuse denomina a esto el carácter racional del dominio irracional. «La sociedad progresivamente unidimensional cambia la relación entre lo racional y lo irracional. Desde el subsuelo de los aspectos fantásticos y alienados de su racionalidad, el ámbito de lo irracional se convierte en habitáculo de lo realmente racional.»⁵⁰

Lo que aquí se ha dicho puede ser entendido, en una comprensión superficial, como juego de palabras. Se trata del fundamento o fin de la racionalidad tecnocrática, fundamento que progresivamente se escapa a la discusión, y es desautorizado como ámbito de lo irracional. La crítica, que pertenece originariamente a la filosofía racional, no puede ya imponerse, por el contrario, sin un esfuerzo especial y fundamental. Incluso puede ser tomada al servicio de lo irracional

como racionalismo crítico y convertirse en ciega frente a este hecho (...). En el período actual aparecen los controles tecnológicos como corporización de la razón misma (...) de tal modo que toda contradicción parece irracional y toda la oposición imposible (...). La oposición espiritual y sentimental parece como neurótica e impotente.⁵¹

50. *Der Eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Berlín, Neuwied, 1967, p. 29.

51. *Ibid.*, *ibid.*

La ilustración, caída en la alienación, oculta su carácter de alienada en el hecho de que se realiza. Pero no se ha realizado la razón, sino la ideología.

Pero esta elevación de la ideología a realidad no significa el fin de la ideología. Por el contrario, en un determinado sentido, la cultura de la industria más progresiva es más ideológica que sus antecesoras; es decir, hoy la ideología se ha introducido en el proceso de producción (...). Los instrumentos presionan y manipulan al hombre, exigen una falsa conciencia que es inmune contra su propia falsedad.

Semejante «parálisis de la crítica» parece tener su fundamento en que la conciencia de la libertad desaparece mientras acepta la no libertad.

Con el progreso técnico como instrumento, la esclavitud (en el sentido de sometimiento del hombre a los aparatos de producción) es eternizada e intensificada en la forma de muchas libertades y tranquilidades. El nuevo rasgo es la todopoderosa racionalidad de esa aceptación irracional y lo desmesurado de la preformación que moldea los impulsos y las aspiraciones de los individuos y oscurece la distinción entre las necesidades verdaderas y falsas (...). En esto consiste la forma pura de la servidumbre: existir como un instrumento, como una cosa.⁵²

Esta autocosificación del hombre parece ser la consecuencia más externa de aquel hecho en que el hombre se comprende como mera cosa de la naturaleza. El ser signo y número del individuo (Horkheimer) se muestra finalmente como cosa, como producto de un proceso mecanizado que ya no tiene otro fin que el de servir de nuevo al proceso. En la mejor comprensión del hombre ya no se trata del hombre, sino de la autoconservación del sistema comprensivo.

La racionalidad tecnológica manifiesta su carácter político al convertirse en el gran vehículo de la mejor sociedad y al producir un universo verdaderamente totalitario, y al ser mantenido en la sociedad y en la naturaleza, espíritu y cuerpo, en una situación de movilización ininterrumpida para la defensa de este universo.⁵³

Total o totalitario quiere decir aquí lo mismo que unidimensio-

52. *Der Eidimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Berlín, Neuwied, 1967, pp. 52 y ss.

53. *Ibid.*, p. 38.

nal. La tecnocracia circunscribe la particularidad de una autonomía del medio.

Lo mismo parece impensable: los hombres, liberados en individuos con la ayuda del aparato técnico, pierden su individualidad en el aparato. La soberanía conquistada en la lucha por la existencia se pierde incumplida en el instrumento autónomo de la lucha. La emancipación, la ilustración, la racionalización se muestran a una crítica (caso de que se consiga) como fundamentalmente de doble sentido; no obstante, en la comprensión de lo confuso tienden a la univocidad. «La fuerza liberadora de la tecnología —la instrumentalización de la cosa— se convierte en una apisonadora de la liberación.» La racionalización de los medios de producción (lo que Max tuvo por evidente) no equivale a la racionalización de las relaciones de producción, sino que más bien parece excluirlo. En todo caso, la lógica de la dominación y la lógica de la liberación, originariamente dos caras de una misma emancipación del hombre, han caído en oposición, y de tal manera que la primera anula a la segunda, y de esta manera se priva de su sentido a sí misma.

«En la medida en que corresponden a la realidad dada, el pensar y la conducta expresan una falsa conciencia que satisfacen a un orden falso de los hechos y contribuye a ello. Y esta falsa conciencia se corporiza en el aparato técnico dominante, el cual la reproduce de nuevo.»⁵⁴ La «vida» unidimensional necesita un «pensar» unidimensional, que permanece inmune no sólo ante la trascendencia, sino también ante la crítica. En estricto sentido, se resiste a toda reflexión. «Esta ideología pertenece al aparato social dominante; es necesaria para su funcionamiento y es una parte de su racionalidad. El aparato, ciertamente, destruye su propia finalidad, en la medida en que ésta es la de producir una existencia humana sobre la base de una naturaleza humanizada.»⁵⁵

La fuerza que penetra en esa especie de renuncia o destrucción es una fuerza que es eliminada en el pensamiento unidimensional. Marcuse la denomina «fuerza de contradicción», «fuerza de lo negativo».

La lógica de la liberación es una lógica dialéctica, es decir, es una lógica dialéctica que contradice lo unidimensional en su pro-

54. *Der Eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Berlín, Neuwied, 1967, p. 160.

55. *Ibid.*, *ibid.*

pio espacio, y de este modo permite la pluridimensionalidad del pensamiento en el futuro. El hombre unidimensional es el hombre reducido a mercancía. La crítica de todo esto, como crítica que es de los mecanismos de reducción de la tecnocracia, es al mismo tiempo crítica de la realidad deformada y de la ciencia que tienen por resultado esa deformación.

La consecuencia radical que Marcuse saca de sus ideas consiste en el intento necesario y acientífico, con la ayuda de una antropología crítica, de elaborar los supuestos necesarios para que la ciencia y la técnica puedan servir para la paz y la libertad.⁵⁶

7.5. Entre naturaleza y cultura

7.5.1. EL ESTRUCTURALISMO, LA RECONSTRUCCIÓN DEL HOMBRE

7.5.1.1. *La temática*

Como sucede con frecuencia en la historia del pensamiento, el *estructuralismo* es una corriente de pensamiento cuyo contenido

56. Presentamos una breve bibliografía en la que reseñamos sólo las obras que consideramos más interesantes y traducidas al castellano.

1. *Obras generales sobre la escuela de Frankfurt.*

JAY MARTIN: *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1973.

FRANCO FERRAROTTI: *El pensamiento sociológico, de Augusto Comte a Max Horkheimer*, Barcelona, Martínez Roca, 1975.

G. E. RUSCONI: *Teoría crítica de la Sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969.

TITO PERLINI: *La escuela de Frankfurt*, Caracas, Monte Ávila, 1976.

2. *Obras de Horkheimer.*

Teoría crítica, Barcelona, Barral Ed., 1971.

Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

(Ambos contienen textos escogidos.)

(Y Adorno): *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, E. Sur, 1970.

Crítica de la razón instrumental, Buenos Aires, Ed. Sur.

Sobre el concepto de hombre y otros ensayos, Buenos Aires, Ed. Sur, 1970.

3. *Obras de Marcuse.*

Ontología de Hegel, Barcelona, Martínez Roca, 1970.

Razón y revolución, Madrid, Alianza Ed., 1971.

Eros y civilización, Barcelona, Seix Barral, 1968.

El hombre unidimensional, México, Montiz, 1968.

El marxismo soviético, Madrid, Alianza Ed., 1969.

Ética de la revolución, Madrid, Taurus, 1970.

«filosófico» le viene ordenado desde fuera y a medida que sus aportaciones van trazando una cierta influencia en los medios intelectuales de un país, hasta que acaba siendo asumido por los mismos autores. En este sentido el estructuralismo no es una filosofía sistemática, ni siquiera una teoría general. Quizá podría caracterizarse como un método, surgido como esfuerzo de renovación en el ámbito de las «ciencias humanas», pero que encierra una actitud respecto de la explicación de la realidad, que autores provenientes de campos distintos reconocen como afines.

Su eclosión como corriente de pensamiento se da en Francia, a principios de los 60, a partir de la divulgación de los trabajos etnológicos de Lévi-Strauss (aunque algunas de sus obras más importantes son anteriores: *Estructuras elementales del parentesco*, de 1948; *Tristes trópicos*, de 1955; *Antropología estructural*, de 1958; *El pensamiento salvaje*, de 1962), de la obra de Lacan sobre psicoanálisis (*Ecrits*, 1966, recopilación de artículos y ensayos anteriores) y especialmente de la reflexión de M. Foucault (*Historia de la locura en la época clásica*, 1963; *Las palabras y las cosas*, 1966) y L. Althusser (*Pour Marx*, 1965; *Lire le Capital*, 1968). Al lado de estos cuatro autores podrían citarse otros como R. Barthes, Derrida, Jakobson, etc., cuyas aportaciones en campos diversos (semiología, crítica literaria, lingüística, etc.) contribuyen a poner de relieve que el estructuralismo es más una corriente y una actitud, que una *teoría*.⁵⁷

Pero como toda corriente de pensamiento, el estructuralismo surge de un contexto, cuyas raíces es posible rastrear hasta los esfuerzos de fundamentación epistemológica de las «ciencias humanas», que desde finales del siglo XIX y todo el primer tercio del siglo XX se orienta a fundamentar la «cientificidad» de las ciencias del hombre, atrapadas constantemente entre la referencia a los modelos de las ciencias «naturales», de corte positivista, que tienden a disolver la explicación de los fenómenos en el asociacionismo y el atomismo, y las divagaciones «metafísicas» del humanismo o las especulaciones historicistas.

Basándose en el carácter central que el concepto de *estructura* tiene en la corriente estructuralista, algunos autores han querido

57. Como visión de conjunto, véase G. DELEUZE: «En qué se reconoce el estructuralismo», en Châtelet, *Historia de la filosofía*, vol. IV, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 568 y ss.

ver analogías con los supuestos epistemológicos del estructuralismo en la teoría de la *Gestalt*, que ha subrayado el carácter de configuración global de toda percepción o en la *sociología* organicista, que aplica al análisis de la sociedad la noción de *cuerpo* social, para poner de relieve el hecho de que lo social es un sistema de relaciones entre individuos, que desborda la individualidad. Pero, como veremos, el estructuralismo va más allá del simple uso del concepto de estructura como realidad global.

Por el término que da nombre al estructuralismo, el concepto de *estructura* parece ocupar un lugar central. Lo que con este término se quiere significar es el hecho de que, en todo campo de fenómenos, éstos se presentan organizados en conjuntos, cuyos elementos están interrelacionados, de modo que la totalidad resultante posee propiedades que no son atribuibles a cada uno de los elementos por separado ni a la simple suma de los mismos. Es decir, cada elemento existe *para* la totalidad y, por tanto, ocupa un lugar y desarrolla una función en relación con los demás elementos. Toda estructura se define así por una serie de lugares y funciones que delimitan el sentido de los elementos, de tal manera que un elemento tiene sentido por la diferencia de lugar y función que posee respecto de los demás elementos.

Pero a estas propiedades de *totalidad* y *diferenciación* debe añadirse la de *auto-regulación*, cuando se trata de estructuras dinámicas. Es decir, la alteración de un elemento, sea por supresión o por modificación de lugar o función, implica una remodelación del conjunto, que debe encontrar su nuevo equilibrio, a través del ajuste de cada uno de sus componentes.⁵⁸

De todas estas características, el estructuralismo va a acentuar, sobre todo, el carácter opositivo y diferencial de cualquier fenómeno que quiera ser comprendido en su contexto estructural. Probablemente se deba atribuir a la influencia de la lingüística de Saussure⁵⁹ este acento «diferencialista». Para éste, toda lengua es una estructura dinámica, un sistema de relaciones y oposiciones. Desde esta concepción de la lengua como sistema (*Langue*), distinta de la actividad concreta del habla (*parole*), Saussure elabora una serie de conceptos para explicar el lugar y las relaciones que los diversos elementos lingüísticos ocupan en la estructura global de

58. Véase VV.AA.: *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, 1969.

59. F. DE SAUSSURE: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1959.

la lengua. De estos conceptos se podrían destacar, por la difusión e influencia que van a tener en el desarrollo del estructuralismo, el carácter *abstracto* de la lengua-sistema, la *arbitrariedad* del signo lingüístico, la distinción *paradigma/sintagma*.⁶⁰

Lo que la lingüística tiene por objeto no es una realidad empírica, aunque se nos ofrece en la realidad de la experiencia, ni una construcción imaginaria que reproduzca aspectos de la actividad de los hablantes, sino una construcción formal que permite dar cuenta de todo acto lingüístico que un hablante puede realizar. La estructura lingüística es una abstracción que el científico elabora para poner de manifiesto el sustrato formal subyacente a todo hablar. Pero tampoco puede decirse que la estructura, en tanto que sistema formal, es una realidad ontológica o una *forma* en sentido platónico. Althusser dirá que toda estructura es una «teoría», y Deleuze, por su parte, inspirándose sobre todo en la obra de Lévi-Strauss y Lacan, dirá que toda estructura pertenece al «orden de lo *simbólico*».

El carácter arbitrario del signo lingüístico significa la ausencia de semejanza o analogía entre el significante y el significado, las dos caras de todo signo. La arbitrariedad, en tal sentido, es una propiedad de la estructura lingüística tal como hoy es analizable y representa, en consecuencia, prescindir de cualquier especulación sobre la historia o el origen de los signos lingüísticos, poniendo el acento en el enfoque analítico y sincrónico. La oposición a la orientación historicista y evolucionista es un rasgo común a todo el estructuralismo.

Finalmente, la oposición paradigma/sintagma señala los lugares privilegiados dentro de toda estructura: el de la sustitución y el de la sucesión. En el eje paradigmático se sitúan todos los elementos que puedan ocupar *el mismo lugar* y cumplir la misma *función*. En el eje horizontal de la sucesión se sitúan los lugares funcionales, es decir la serie de funciones que cada elemento puede realizar en relación a los demás.

El desarrollo del enfoque estructural en la lingüística, tanto en el plano de la estructura morfo-sintáctica (Saussure), como en la fonología (escuela de Praga) representó el punto de partida de una

60. Un desarrollo/ampliación del estructuralismo lingüístico, inspirado en Saussure es el de la semiología, tal como la concibe R. BARTHES: *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, ed., 1970.

trasposición a otros campos de fenómenos, (etnología, psicoanálisis, etc.), de modo que la lingüística, para algunos, se convirtió en el «modelo científico» de las ciencias humanas.

7.5.1.2. *El estructuralismo de C. Lévi-Strauss*

El estructuralismo reconoce en Claude Lévi-Strauss, nacido en 1908,⁶¹ al autor que inicia el desarrollo de esta «actividad teórica» —en expresión de R. Barthes— y como tal es considerado por la totalidad de autores que se identifican como estructuralistas.

Por lo menos tres razones justifican este reconocimiento:

- a) Lévi-Strauss es el primero en recoger la aportación de Saussure y generalizar el método de la lingüística estructural aplicándolo a la etnología, con lo que abre el camino a su aplicación a otros campos.
- b) En su obra no se limita a recoger un método, sino que, de hecho, introduce un modo de aplicación y un modo de decir, que configuran el estilo y el lenguaje del estructuralismo.
- c) Pero, al mismo tiempo, elabora una serie de reflexiones, ampliando el alcance teórico de su investigación etnológica, hasta abarcar el conjunto de las ciencias humanas.

La producción más específicamente etnológica de Lévi-Strauss se centra en el análisis de los sistemas de organización familiar (*Estructuras elementales de parentesco*) y en el amplio estudio sobre la estructura y significado de los mitos de las culturas americanas (serie *Mitológicas*, 4 vols.).⁶²

Lo que las densas páginas de la obra dedicada a la organización familiar sugieren es que en toda sociedad la función primordial de la familia, que es la supervivencia del grupo, se expresa en un sistema de normas, de prescripciones y prohibiciones, cuyo eje es la

61. Una exposición de la obra de Lévi-Strauss en I. SIMONIS: *Cl. Lévi-Strauss o la pasión del incesto*, Barcelona, Ed. de Cultura Popular, 1969.

62. Véase CL. LÉVI-STRAUSS: *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969; *Mitológicas*.

I. *Lo crudo y lo cocido* (F. C. E., 1968),
 II. *De la miel a las cenizas* (F. C. E., 1972),
 III. *El origen de las maneras de mesa* (Siglo XXI, 1977),
 IV. *El hombre desnudo* (Siglo XXI, 1976).

exigencia del pacto, de la alianza entre grupos humanos a través de reglas de intercambio. Esto se cumple en el llamado «intercambio de esposas», es decir, en el conjunto de reglas que prescriben la obligación de casarse fuera del propio grupo. A esta prescripción *exogámica* le corresponde, en simétrica oposición, la prohibición *endogámica*, de donde un fenómeno tan universal como el *tabú del incesto* no se debe a una determinación instintiva ni a una evitación de posibles consecuencias biológicas negativas, sino que es el correlato de la prescripción exogámica, que pone en primer plano la necesidad de la alianza intergrupar. De este modo la familia se nos manifiesta en cada cultura como una estructura de relaciones, en la que cada individuo ocupa un lugar que le opone y diferencia de los demás, del mismo modo que cada comunidad se estructura en un sistema de relaciones opositivas, en el que los subgrupos se determinan por pares correspondientes de prohibición/prescripción, endogamia/exogamia. El significado último de estas estructuras es desvelar el modo en que el orden social humano emerge como tal, sobreponiéndose al orden «natural». La reproducción deja de ser un fenómeno puramente biológico para convertirse en hecho cultural.

Un trasfondo equivalente aparece en el análisis estructural de los mitos. A lo largo de su minucioso y prolijo análisis de las narraciones míticas de los pueblos americanos sin escritura va apareciendo un complejo sistema de relaciones y transformaciones en el que los elementos narrativos se articulan en un esquema formal, a través del cual se transparenta la presencia de normas y regulaciones que presiden el conjunto de la vida cultural. Así, los mitos del origen del fuego nos narran, en combinaciones múltiples, aquella originaria ordenación del «hogar», de la «cocina», que es, en definitiva, la asunción humana de una actividad tan natural como el de la nutrición.

Pero lo significado metafóricamente (simbólicamente) en la narración mítica no remite a una *verdad* primera, en sentido ontológico. Remite, en todo caso, a otros niveles estructurales, a otros modos humanos de organización social, que podrían ser concebidos como subestructuras de la estructura global de una cultura, la cual a su vez, en su forma profunda, sería isomórfica respecto de cualquier otra cultura. La cultura humana, considerada en su globalidad, no sería exactamente una «estructura de estructuras», sino un conjunto de estructuras isomórficas, que, a nivel profundo, remiten una a otra.

Las consecuencias teóricas del enfoque estructural proporcionado por Lévi-Strauss se ofrecen en planos distintos.

En un primer aspecto, la tarea del etnólogo se realiza sobre «los otros», las otras culturas, las llamadas «primitivas» por la etnología tradicional, que construye su análisis desde y en la propia cultura. En el análisis estructural no hay lugar privilegiado desde el que juzgar y definir a los otros. Cualquier sistema cultural es, en su estructura profunda, equivalente y, por tanto, el resultado de «lo otro» es también una reflexión sobre «lo nuestro». En este sentido este estructuralismo implica una crítica radical a cualquier etnocentrismo, a la pretensión de un nosotros-aquí como lugar de los juicios «científicos» sobre los salvajes de allá. La estructura de nuestra cultura es tan *mítica* como cualquier otra. No hay una «lógica» del salvaje que pueda ser considerada como expresión infantil de lo que el «civilizado» formula en ciencia adulta.⁶³

Este enfoque excluye también toda orientación historicista que pretenda ordenar jerárquicamente en el tiempo, pasado o futuro, el grado de «civilización» de las culturas humanas. La historia de la «civilización», opina Lévi-Strauss, más que un avance, parece frecuentemente un retroceso, el de la desintegración y destrucción.⁶⁴

En un segundo aspecto, el estructuralismo sugiere una reflexión de alcance filosófico, cuya explicitación y desarrollo realizarán todos los otros autores del pensamiento estructuralista.⁶⁵

Si la realidad humana se manifiesta a través de sistemas estructurales, que remiten simbólicamente unos a otros, el hombre como sujeto, como agente, como conciencia determinante, desaparece del horizonte teórico del estructuralismo o, en expresión de Deleuze, se dispersa en un universo estructural. Como máximo puede decirse,

63. Véase CL. LÉVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje*, México, F. C. E., 1964.

64. Véase CL. LÉVI-STRAUSS: *Antropología estructural*, Siglo XXI, 1979.

65. Los autores que más intensamente han desarrollado las implicaciones filosófico-antropológicas del estructuralismo, son G. Deleuze y M. Foucault, cuyas ideas no podemos exponer, por diversas razones, en este texto. De sus obras más significativas señalemos:

G. DELEUZE: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

G. DELEUZE: *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral Ed.

G. DELEUZE y F. GUATTARI: *El Anti-Edipo*, Barcelona, Barral Ed.

M. FOUCAULT: *Nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1967; *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968; *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI; *Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Anagrama, 1970; *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.

en metáfora literaria, que el hombre asoma como diferencia irreductible en el intersticio de las relaciones estructurales, de modo parecido a como la palabra poética deja ver lo diferente en el hueco de las estructuras del lenguaje. El hombre, como sujeto, como lugar desde el que se otea la realidad, no puede ser afirmado, porque no existe tal lugar en el juego de posiciones/funciones de toda estructura.

El quehacer estructuralista, como actividad de desvelamiento, debe acabar proponiendo la opacidad del hombre frente a sí mismo. La antropología como *ciencia* del hombre no puede, por tanto, mirarse en el espejo de la autoconciencia, es decir, en el proyecto humanista de responder desde sí mismo un ¿Quién soy?, porque la mirada resbala en el vacío, porque el espejo no refleja nada. Como dirá el mismo Lévi-Strauss: «Las ciencias humanas sólo pueden llegar a ser ciencias dejando de ser humanas».⁶⁶

7.5.2. EL «HOMO ZOOLOGICUS»

El desarrollo de las ciencias biológicas no podía dejar de influir en el conjunto de la producción teórica preocupada por la realidad humana. El tema permanente de la «naturaleza» del hombre aparece hoy fuertemente biologizado y ocupa un lugar destacado en cualquier proyecto de antropología general, a través del replanteamiento de hipótesis relacionadas con las tradicionales oposiciones «naturaleza-cultura», «innato-adquirido», etc., que parecen hacer revivir, en otro contexto, las polémicas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII.⁶⁷

En la clásica definición del hombre como «animal racional», la racionalidad, en tanto que diferencia específica, se concebía como algo que, fuese cual fuese su origen y fundamento (alma, sustancia pensante, espíritu), no surge de un proceso de diversificación del mundo animal. Para la mayor parte de los filósofos, la naturaleza humana es dual, siendo los elementos que la componen irreductibles el uno al otro.

66. Véase P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, p. 63.

67. Una obra de conjunto sobre los diversos aspectos, biológicos y culturales, de la antropología es la editada por Gadamer/Vogler, *Nueva Antropología*, 3 vols., Barcelona, E. Omega, 1976.

En el siglo XVIII, las primeras aportaciones en la clasificación de las especies habían empezado a poner en cuestión el hecho de situar al hombre como aparte del resto de las especies animales. Pero con la aparición de la obra de Darwin (1859) la afirmación de la unidad básica de los seres vivos encuentra una formulación coherente a través de la teoría evolucionista. El hombre posee una historia común con los otros seres vivos y su carácter zoológico adquiere un peso central en posteriores definiciones del hombre. El impacto que la obra de Darwin produjo en su momento refleja la importancia teórica, ideológica y política que la teoría evolucionista tuvo en el replanteamiento de las concepciones tradicionales o en la reafirmación de nuevas posiciones. Si, por un lado, el evolucionismo representaba una negación de las concepciones creacionistas y espiritualistas, por otro lado las afirmaciones materialistas encontraban en él argumentos «científicos» para sus supuestos teóricos.⁶⁸ Pero algunas de las consecuencias teóricas del evolucionismo darwiniano son más una trasposición analógica de algunos de sus conceptos que una interpretación correcta de su teoría. Éste es el caso del evolucionismo antropológico del último tercio del siglo XIX (Frazer, Tylor, Morgan), que asume una concepción historicista, no exenta de prejuicios etnocéntricos, al imaginar el desarrollo de la sociedad como el paso de formas «primitivas» a formas «civilizadas», oponiendo la lógica de éstas a la «pre-lógica» —pensamiento mítico y mágico— de aquéllas.⁶⁹

Una transposición similar se da en el caso del llamado «darwinismo social», en el que, extrapolando conceptos como «selección natural» y «lucha por la vida» (*struggle for life*), se tiende a identificar y asimilar el sentido de la competitividad de la sociedad industrial capitalista con lo que en Darwin es una metáfora para significar el esfuerzo de adaptación de las especies al medio para su supervivencia. Derivaciones extremas de estas analogías biológicas son las elaboraciones racistas (por ej., Gobineau), que tienden a justificar la desigualdad social entre grupos humanos, fundándolas en argumentos biológicos.

El rechazo de tales esquematismos biológicos se ha manifestado en el campo de la antropología cultural y de la sociología en

68. Marx y Engels vieron en la obra de Darwin un correlato de sus teorías sobre la historia. Véase la carta de Engels a Marx, de diciembre de 1859.

69. Véase M. HARRIS: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

orientaciones como el funcionalismo y el estructuralismo, que adoptan posiciones de análisis a-histórico y rechazan cualquier aplicación de las hipótesis evolucionistas a la explicación de la sociedad y cultura humanas. Pero el desarrollo de la investigación biológica, especialmente de la genética, de la biología molecular, de la bioquímica, de los sistemas ecológicos, etc., han aportado nuevos argumentos para explicar la historia «natural» de la especie humana, reafirmando las tesis básicas del darwinismo como marco teórico general.

La llamada «teoría sintética» incorpora a la teoría clásica las aportaciones de la biología contemporánea, en especial de la genética de poblaciones, recuperando y reinterpretando el concepto de «selección natural» para explicar el proceso de aparición de nuevas especies a partir de la progresiva diferenciación que se produce en el potencial genético de una población, en determinadas condiciones, sobre todo de aislamiento, combinadas con las presiones selectivas del medio. En el caso del hombre, su aparición sería el resultado de la diversificación del tronco común de los primates, provocadas por las exigencias adaptativas a un hábitat no arbóreo, a través de modificaciones acumulativas en el código genético, que se expresan en el conjunto de transformaciones morfológicas y estructurales que caracterizan al hombre: posición erecta, desarrollo cerebral, etc.

Una de las ideas fundamentales que el evolucionismo contemporáneo ha introducido es el carácter dialéctico del proceso de diversificación de las especies. Por una parte, las modificaciones genéticas no se producen de modo brusco, a través de mutaciones repentinas, sino que se dan por medio de combinaciones aleatorias, es decir, azarosas, dentro de la variabilidad genética ya existente, de modo que la acentuación, en una serie ininterrumpida de recombinaciones, de unas determinadas características, sea por las condiciones de aislamiento de un grupo sea por su valor adaptativo en un contexto ecológico determinado, manifestado en su mayor éxito reproductivo, tiende a desembocar en organismos más o menos diversos y alejados de su forma originaria. En cada punto del proceso la variación se debe al azar, pero a su vez cada momento condiciona el siguiente, de modo que en su conjunto la evolución parece obedecer a un objetivo predeterminado, sin que, de hecho,

sea así. En el proceso evolutivo no existe finalidad, pero, a su vez, posee una lógica en la que azar y necesidad se manifiestan.

Un factor complementario y decisivo de la explicación evolucionista, tal como se formula en la actualidad, es la exigencia de concebir los procesos de diversificación en espacios temporales lo suficientemente dilatados como para hacer comprensible la amplitud de las diferencias. En el caso humano, la paleontología ha puesto de relieve que el gradual proceso de constitución de la especie humana, por lo que se deduce del análisis de los múltiples fósiles descubiertos en los últimos quince años, se remonta a varios millones de años.⁷⁰

«La evolución no afecta solamente a las estructuras orgánicas sino también las funciones, es decir, la conducta.» Esta afirmación de N. Tinbergen representa uno de los fundamentos de la *etología*.⁷¹ Esta ciencia se presenta como «ciencia general de la conducta» o más exactamente, en definición de Konrad Lorenz, su iniciador, como «el estudio comparado del comportamiento», siendo los términos de comparación todas las especies animales, incluido el hombre.

La etología surge en los años 30 como una estrategia de investigación, desarrollada por K. Lorenz y N. Tinbergen, en abierta oposición al método experimentalista del conductismo y a sus supuestos básicos.⁷²

En el aspecto metodológico la etología se propone estudiar la conducta en su medio natural, a fin de poner de relieve las formas conductuales propias de cada especie, de las relaciones que se establecen entre individuos de la misma y entre especies distintas.

Para cada individuo la conducta observable se manifiesta como una *secuencia* de unidades elementales de comportamiento (*etogramas*), que se presenta en un contexto o *situación*, en la que intervienen otros individuos y determinadas condiciones ambientales.

La previa determinación para una especie de formas, secuen-

70. La bibliografía existente sobre la evolución del hombre es muy extensa. Para la explicación de los mecanismos evolutivos, véanse las obras de F. AYALA.

71. Véase N. TINBERGEN: *Estudios de etología*, 2 vols., Madrid, Alianza Universidad.

72. De las obras traducidas de K. LORENZ conviene indicar: *El comportamiento animal y humano*, Barcelona, Plaza Janés, 1976; *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, 1971; K. L. LEYHAUSSEN: *Biología del comportamiento*, Siglo XXI, 1971.

cias y situaciones debe conducir al etólogo a poder plantear el por qué y el para qué de la conducta observada, es decir las causas y las funciones del comportamiento. Para responder a tales preguntas, Lorenz y sus seguidores adoptaron estrictamente las hipótesis de Darwin —el cual ya había extendido a la explicación de la conducta su teoría evolucionista, especialmente en su obra *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (1872)—, según las cuales la conducta de los individuos de una especie es la respuesta que ésta ha dado a las presiones selectivas y en la cual, por tanto, se refleja la historia adaptativa de la misma. K. Lorenz ha acuñado expresiones como «coordinación hereditaria» o «adaptación filogenética» para referirse al hecho de que a lo largo del proceso evolutivo la conducta se ha ido configurando al mismo tiempo que las formas orgánicas, de modo que las pautas o programas que determinan el desarrollo de los órganos incluyen también orientaciones conductuales. Decir que una conducta es «filogenéticamente adaptada» equivale a decir que sus orientaciones fundamentales están pre-determinadas genéticamente y que tales orientaciones se transmiten hereditariamente.

Este supuesto básico de la explicación etológica ha reavivado en los últimos años la polémica sobre el carácter innato o adquirido de la conducta, sobre todo, por lo que se refiere a la conducta humana. Los etólogos, ante las críticas recibidas, especialmente por parte de psicólogos conductistas, aun admitiendo haber adoptado en sus inicios una concepción demasiado esquemática, han insistido en el carácter no aprendido de la mayor parte de la conducta animal y de algunas de las pautas básicas de la conducta humana. Pero, al mismo tiempo, han subrayado que el término «innato» es ambiguo e impreciso si se le opone de modo exclusivo a «aprendido», porque hay conductas genéticamente orientadas que implican necesariamente interacción con el medio para su desarrollo y para las cuales está prevista alguna forma de aprendizaje. Por otro lado, si «innato» quiere expresar el hecho de que toda conducta tiene unos límites derivados de las posibilidades orgánicas, entonces es trivial e innecesario para la explicación de la conducta. Por ello, Lorenz, Tinbergen y sus seguidores han elaborado una serie de conceptos explicativos, tendentes a matizar y ampliar los modos y niveles en que todo comportamiento se halla «pre-programado».

Estos conceptos básicos, siguiendo el esquema de I. Eibl-Eibes-

feldt, discípulo de Lorenz,⁷³ podrían sintetizarse en los siguientes:

- a) *Pautas fijas de conducta*. Son secuencias conductuales estrictamente programadas, fijas y no variables, que aparecen espontáneamente, en las situaciones apropiadas. Los argumentos principales con los que se justifican la existencia de estas pautas fijas son el experimento «de privación de experiencia» y el de «conducta en el vacío». Este tipo de conducta se da con mayor frecuencia y abundancia en especies inferiores o en conductas muy primarias de especies superiores.
- b) *Mecanismos desencadenadores innatos*. En este caso, el mecanismo innato es una especie de filtro perceptivo que regula el impacto de determinados fenómenos del entorno, admitiendo únicamente aquellos que poseen características previstas en el programa del organismo. Un color, una forma, un olor o cualquier otra configuración perceptiva adquieren el carácter de «estímulo-clave» para desencadenar conductas apropiadas a una situación. La mayor parte de comportamientos que implican interacción con otros organismos —apareamiento y reproducción, delimitación de territorio, luchas rituales por la jerarquía, etc.— se basan en tales mecanismos desencadenadores innatos, que constituyen de este modo la base para la explicación de la conducta «comunicativa» animal.
- c) *Impulsos*. La existencia de conductas impulsivas y su caracterización ha sido, y sigue siendo, uno de los temas más polémicos de la etología. Lorenz entiende por impulso (en alemán *Trieb*) una disposición a una conducta determinada por un conjunto de fuerzas o energías internas, derivadas de un estado de tensión provocado por la acumulación de energía, que tiende a manifestarse en forma de descarga hacia algún objeto o fenómeno externo. Esta caracterización poco precisa ha hecho que algunos autores hayan interpretado el concepto de impulso en el sentido de *pulsión* (en inglés *drive*) o de *tendencia*, asimilándolo y comparándolo con el sentido freudiano del mismo término. El mismo Lorenz a veces lo ha denominado «conducta apetitiva» y «conducta motivadora» (*Handlungsbereitschaft*) y ha señalado el carácter impulsivo fundamental de

73. Véase I. EIBL-EIBESFELDT: *Etología*, Barcelona, Omega, 1974; *El hombre pre-programado*, Madrid, Alianza Universidad, 1977.

cuatro tipos de conducta: nutrición, reproducción, agresión y huida.

De los cuatro tipos de conducta impulsiva ha sido objeto de especial estudio y polémica el de la *agresión*. El carácter innato de la agresividad ha sido negado por muchos autores,⁷⁴ que ven en ello una peligrosa afirmación, con graves consecuencias sociales, políticas e ideológicas. Lorenz, en un libro monográfico sobre el tema, *La agresión. El pretendido mal*, se defiende de las críticas afirmando que la conducta agresiva es una forma de adaptación defensiva en la mayor parte de las especies animales, pero que se halla compensada por pautas de conducta de signo contrario, que tienden a inhibir o limitar el impulso agresivo, de modo que casi ningún animal llega a matar a miembros de su propia especie. Quizás en el hombre la conducta agresiva tiene aspectos peculiares porque los mecanismos inhibitorios dependen menos de programas innatos que de la capacidad de control consciente de la conducta. Pero, precisamente por ello, opina Lorenz, querer desconocer la existencia de orientaciones impulsivas aumenta el riesgo de que el hombre sea víctima de sí mismo, no adoptando las medidas de regulación social que el conocimiento de su naturaleza impulsiva puede ayudar a establecer correctamente.

d) *Disposiciones innatas al aprendizaje*. En los animales superiores y muy especialmente en el hombre la pre-programación de la conducta no se refiere a las formas de comportamiento, sino a pautas que determinan, a nivel de especie, las posibilidades y modos de adquisición del mismo. Algunos etólogos lo han llamado «mecanismos instructores innatos», porque prescriben los límites, ritmos y formas de aprendizaje.

El ejemplo más ilustre de este tipo de pre-programación sería el del lenguaje. El hombre no aprende la facultad de hablar, sino el modo concreto de una lengua. La disposición al lenguaje estaría regulada por mecanismos que establecerían el «momento sensible» adecuado para su actualización —que parece ser para todos los hombres entre los dos y cuatro años—, y los esquemas básicos de toda lengua —lo que en la lingüística se ha denominado «universales lingüísticos».

74. Ejemplo de la posición contraria a Lorenz es la recopilación de críticas de A. MONTAGU: *Hombre y agresión*, Barcelona, Kairós, 1970.

La importancia para el hombre de las «disposiciones innatas al aprendizaje» permite afirmar a los etólogos que éste es un ser «biológicamente programado para la cultura», es decir, que el hombre ha ido sustituyendo pautas de conducta establecidas en el genotipo por orientaciones al aprendizaje. De este modo la información determinante de la conducta deja de estar mayoritariamente codificada genéticamente, para ser transmitida y acumulada socialmente. La «memoria social», prolonga y sustituye a la «memoria genética».

Las implicaciones teóricas y prácticas de las afirmaciones de los etólogos son muchas y de alcance importante. La divulgación de obras escritas por etólogos, o por seguidores suyos, como *El mono desnudo*, de D. Morris,⁷⁵ o *El imperativo territorial*, de R. Ardrey, han popularizado las tesis innatistas, trasponiendo al mundo humano esquemas y conceptos del mundo animal, con frecuencia sin la más mínima base científica.⁷⁶

Desde la perspectiva epistemológica el principal problema de la etología como ciencia es el valor de la comparación entre conducta animal y humana. En muchas ocasiones se tiene la impresión de querer acentuar los aspectos «humanizantes» de la conducta animal, para poder a continuación «animalizar» la conducta humana. En esta operación muchos aspectos de la vida social humana son dejados de lado, para subrayar los aspectos más «zoológicos». Pero lo que se olvida con mayor frecuencia es el hecho que *quien* se plantea *explicar* y *comprender* la vida animal y la vida humana es el mismo hombre, y que los conceptos elaborados para dar cuenta de lo que se observa son conceptos humanos.

En otro aspecto, la posición radicalmente reduccionista de la mayor parte de los etólogos ha sido puesta en cuestión, no sólo por los tradicionales defensores del dualismo, sino por algunos biólogos y etólogos que, siguiendo las ideas de Popper, mantienen que determinados aspectos constitutivos del «mundo humano» representan una diferencia cualitativa respecto de lo biológico y defien-

75. DESMOND MORRIS: *El mono desnudo*, Barcelona, Plaza Janés, 1976⁹.

76. Una orientación de corte instintivista, coincidente en muchos aspectos con la etología europea, se ha desarrollado y difundido en los últimos años en Estados Unidos, bajo el nombre de sociobiología, cuyo propulsor es EDWARD O. WILSON. Véase de este autor: *Sobre la naturaleza humana*, México, F. C. E., 1980.

den la «emergencia» de la conciencia y la subjetividad, como fenómenos no explicables por una historia natural gradual y continua.⁷⁷

Desde otro ángulo, el estructuralismo ha defendido una posición que podría llamarse *culturalista*, al afirmar que la cultura, aunque pueda presentarse como una prolongación de lo biológico, es un ámbito distinto, que se funda en una lógica propia, la del «orden simbólico».

De modo indiscutible, el tema de la relación naturaleza-cultura⁷⁸ y, en consecuencia, el sentido de la existencia del hombre-sujeto y su capacidad de determinar su propia realidad, sigue ocupando un lugar central en la reflexión antropológica contemporánea.

77. Véase R. THORPE: *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid, Alianza Universidad, 1980.

78. Una visión global de la temática naturaleza-cultura se puede encontrar en U. MELOTTI: *El hombre entre la naturaleza y la historia*, Barcelona, Península, 1981; J. LORITE MENA: *El animal paradójico*, Madrid, Alianza Universidad, 1982; J. RUFÍE: *De la biología a la cultura*, Barcelona, Muchnik ed., 1982.

8. DEL VIEJO AL NUEVO POSITIVISMO

Es frecuente delimitar como una línea de pensamiento, como una familia filosófica, a la que con distintos nombres (empirismo, positivismo, empiriocriticismo, empirismo lógico, positivismo lógico, neopositivismo...) agrupa a Hume, Comte, Mill, Peirce, Mach, Russell, Wittgenstein, Carnap, y otros, por nombrar sólo a algunos de ellos. Hay razones para dudar de las semejanzas, especialmente cuando se añade a la lista a filósofos de la ciencia como Quine, Stegmüller, Popper... y a analistas del lenguaje, como Ryle, Austin, Strawson... Pero, aunque sean muchas las diferencias entre ellos, el historiador de la filosofía puede legítimamente esforzarse en reducir a algún tipo de unidad, a algún tipo de orden, esa producción filosófica. En rigor, es lo único que el historiador puede hacer: luchar por someter las diferencias cuando éstas amenazan con imponer el caos en la realidad y esforzarse en resaltarlas cuando la fuerza unificadora del dogma amenaza con volver lo real inexpresivo y sin fondo.

Aceptemos, pues, que en el XVIII se genera una corriente filosófica, volcada al análisis del entendimiento y de sus productos (el lenguaje, la ciencia...), preocupada por establecer lo que se puede decir y cómo decirlo, los límites y las reglas del pensamiento. Y que esa corriente filosófica, con una clara opción práctica, especialmente interesada en las ciencias y en la ética, con claros acentos antimetafísicos, se prorroga durante el XIX y tiene su gran momento en la época de entreguerras, prolongándose en las décadas de los cincuenta y aún de los sesenta.

Hemos escogido como centro de la reflexión, con ese único fin de representar unitariamente lo que sin duda merece más y mayores particularizaciones, el llamado «Círculo de Viena», el *Wiener*

Kreis. Curiosamente, se trata de un grupo de pensadores disperso por su origen y rápidamente dispersado por los avatares de la política europea del momento; un grupo de corta vida como tal y de escasa homogeneidad en sus producciones; pero un grupo que, no obstante, obliga a hablar en términos de *antes* y *después* de él. Incluso los que nunca pertenecieron al mismo, como Popper, como Ayer, y los que se configuraron como alternativa analítica, volcados al lenguaje ordinario, tales como los núcleos de Cambridge y Oxford, son del todo inteligibles sin el *Wiener Kreis* y, al menos, pueden ser abordados desde éste. Conscientes, por tanto, del riesgo de la simplificación que vamos a realizar, pero con la convicción de que las diferencias sólo se pueden decir desde la unidad en que se dan, preferimos acentuar ésta, respetando el orden lógico del conocimiento.

8.1. Antes del Círculo

8.1.1. STUART MILL

En 1929 se publica *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, que, redactado por Otto Neurath, sociólogo, y firmado por el matemático Hans Hahn y el filósofo Rudolf Carnap constituía el *manifiesto* de un grupo de científicos y filósofos de diversas especializaciones que ponen como objetivo de su actividad la elaboración de «la concepción científica del mundo» y pasarán a ser conocidos como el «Círculo de Viena». Primero desde el continente y, tras la guerra, en el espacio anglosajón, esos hombres generarán un movimiento filosófico complejo, diferenciado, pero con suficiente unidad como para ser globalmente llamado «neopositivismo», «positivismo lógico», «empirismo lógico», «neoempirismo», etc., y suficiente interés como para ser considerada una de las líneas de pensamiento filosófico más fértiles del siglo xx.

En el manifiesto, los hombres del *Wiener Kreis* nos resumen sus problemas, preocupaciones, objetivos, así como su herencia. Esta «herencia» no es doctrinal, sino más bien de actitud filosófica; por ello no se adhieren a filósofos ni a doctrinas, sino que reconocen el interés de la posición de una serie de pensadores en unos cam-

pos concretos. Así, valoran muy bien la actitud positivista y empirista de Hume, de la Ilustración, de Comte, J. S. Mill, Avenarius y Mach; el tratamiento en metodología de la ciencia de Helmholtz, Riemann, Mach, Poincaré, Enriques, Duhem, Boltzmann, Einstein; los estudios lógicos de Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein; el desarrollo axiomático de la matemática y la lógica de Parsch, Peano, Vailati, Piari y Hilbert; igualmente, el tratamiento de los temas sociales y morales de Epicuro, Hume, Bentham, J. S. Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Müller-Lyer, Popper-Lynkeus, Karl Menger.

El primer sector, la «herencia» filosófica, que es el que más nos interesa a nosotros, nos resume la historia del positivismo. Por supuesto que aquí no están todos los nombres importantes, pero tampoco era ése su propósito. Pero está el origen, Hume, que concretó una forma nueva de entender la filosofía que mantendría una presencia constante en el mundo anglosajón a través de hombres como Mill, Peirce, Russell... Y está Comte, el otro origen, que genera una corriente positivista continental que, unas veces mezclada con el neokantismo y otras veces en diálogo crítico con él, encuentra en Avenarius y Mach formuladores de la teoría *empirio-criticista*, su mejor momento y el más claro efecto en el *Wiener Kreis*.

Dejando a Hume fuera de nuestra reflexión, y tomando el positivismo en su desarrollo a lo largo del XIX y XX, una caracterización provisional, que nos permita un cierto acercamiento, podría ser considerar el positivismo como una *reflexión sobre el pensar*. Como el Hume del *Tratado*, o el Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, el pensamiento se vuelve sobre sí mismo, se toma a sí mismo como campo de la actividad filosófica, se niega el derecho a hablar sobre todo lo que trascienda a la conciencia sensible (metafísica), se impone una tarea de profilaxis de sí mismo, poniendo sus reglas de juego, sus fundamentos, diciendo lo que se puede y debe decir, acotando el campo de los silencios, de lo insentido.

Ciertamente, esta caracterización deberá ir siendo matizada, a medida que se revelen las diferencias. Pero esa actitud limitadora, depuradora, analítica; esa tendencia a la inmanencia, a entender el «mundo» como representación; esa insistencia en considerar pura «ficción» toda categoría tradicional (realidad, sujeto, causa...); junto a una variable pero constante regla de partir de la experiencia, no apartarse de la experiencia, usarla como navaja aniquila-

dora de lo metafísico..., son rasgos que dan cierta unidad a este movimiento. Unidad compleja y diferenciada, por ejemplo, a la hora de entender el «principio de economía», a la hora de decantarse por un nivel de análisis psicologista o fenomenista, o bien optar por el lenguaje como objetivación del pensamiento; por ejemplo, al optar por entender la filosofía como una subordinada actividad de limpieza del lenguaje científico o bien por inclinarse a considerarla como una «reconstrucción lógica del mundo». Muchas diferencias, sin duda, pero hay que partir de la unidad para acercarnos, sea superficialmente, a esta filosofía.

Al final de su *Enquiry Concerning Human Understanding*, Hume definió lo que pasaría a ser tarea constante del positivismo y auténtico programa del *Wiener Kreis*. Decía Hume: «Cuando repasamos los libros de una biblioteca, persuadidos de estos principios, ¿cuáles debemos destruir? Si nos viene a las manos algún volumen, por ejemplo, de teología o metafísica escolástica, preguntémonos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o sobre los números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. Entonces, arrojémoslo al fuego, porque no contiene más que sofistiquerías y engaños». Analiticidad de las relaciones entre ideas y empiricidad de los hechos, matemáticas y ciencias naturales; ése es el campo del conocimiento, ése es el límite que el pensamiento se pone a sí mismo. Trazar ese campo, delimitarlo, liberarlo de todo contagio «metafísico», será un empeño constante. Y ello aunque con frecuencia, como en la tradición neokantiana, que llega a contagiar a Mach, se mantuviera el esfuerzo por mostrar las proposiciones de la matemática como «juicios sintéticos a priori»; y aunque, como en el caso de Mill, se pretendiera fundamentar empíricamente la matemática (idea que el propio Hume mantuvo, aunque con vacilaciones, en sus primeras obras). Aun así, el objeto quedaba trazado, problemáticamente trazado.

Para acercarse a los contenidos de la filosofía positivista, en un rápido repaso histórico de sus principales representantes, parece oportuno partir de John Stuart Mill (1806-1873). Dejamos así, en la tradición filosófica anglosajona, una larga lista de interesantes filósofos fuera de nuestra vista. Filósofos que, por otra parte, tuvieron una influencia directa en Mill, como Hartley (*Observations on Man*, 1749), su propio padre James Mill (*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829), que desarrollaron el análisis aso-

ciacionista y psicologista de la conciencia; y, sobre todo, a Bentham, a quien admiró y criticó duramente en su *Essay on Bentham* (1838). Reconociendo la riqueza del análisis de esta tradición de pensamiento, filosóficamente puede decirse que hasta Mill los temas seguían planteados donde Hume los dejó. Y, de hecho, el propio Mill expone una filosofía que apenas se aparta de la humeana.

El *System of Logic* es el trabajo más importante de Mill. Pretendía una «lógica de las ciencias morales», que hoy vendría a ser una especie de metodología de las ciencias sociales. La entendió como un rechazo de los prejuicios y las ficciones espiritualistas que, según él, tenían su origen en el olvido de que nunca puede traspasarse la experiencia. Así, construye su lógica con bases empiristas y en el marco de un estrecho asociacionismo psicologista.

Como ha dicho J. Passmore,¹ el *Sistema de la lógica* (1843) de J. S. Mill marca una frontera: culmina el XVIII y abre la puerta al análisis moderno. David Hartley,² Bentham³ y su propio padre, James Mill, que en su *Análisis de los fenómenos de la mente humana* (1829) ofrece un magnífico modelo de reflexión empirista, establecieron el puente entre él y Hume, cuya obra apenas conoció directamente. Todos ellos van perfilando el progresivo desprecio por la especulación y la creciente entrega al análisis. En rigor, se avanza poco en cuanto a tesis generales; pero la técnica del análisis se va perfeccionando y aplicando a campos de fenómenos particulares. Aunque, generalmente, sólo se llega a confirmar la teoría de Hume o Helvétius sobre la asociación de ideas, los hábitos, los prejuicios, la relación de los fenómenos mentales con los intereses sociales, etc., esa práctica se vive como progreso en cuanto los resultados lo son del análisis y no anticipaciones especulativas más o menos afortunadas, como abundaban en el XVIII.

El positivismo del XIX, no obstante, no logra sustraerse a los problemas especulativos. Y no sólo porque opera con unos supues-

1. *Cien años de filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1966.

2. D. Hartley (1705-1757), autor de *Coniecturae quaedam de sensu motu et idearum generatione* (1746) y de *Observations on Man, his Fame, his Duty and his Expectations* (1749), es considerado como el fundador del asociacionismo. Es común interpretar su doctrina como un materialismo mecanicista y un completo reduccionismo psicofísico.

3. J. Bentham (1748-1832) es el fundador del utilitarismo. Sus obras principales son: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), *Handbook of Political Fallacies* (1824), *Outline of a New System of Logic* (1824) y *Deontology* (1834).

tos que, al menos, son discutibles, como que la mente es una aleación de sensaciones, o la naturaleza una colección de fenómenos, o el *principio del origen*, según el cual cualquier realidad es descomponible en elementos últimos simples, que son el límite del análisis y el origen de cualquier realidad; sino porque su opción científica les exige remontarse de lo simple a lo complejo, de lo individual a lo universal. Y en ese esfuerzo por elevarse a la ley no escapan a la tentación filosófica de legitimar el paso, con lo cual se ven obligados a abandonar el plano puramente descriptivo, el que confiesan como único legítimo y de su agrado. Mill no vacila en ello y, frente al descriptivismo de Comte, que le lleva a negar la cientificidad de la psicología por tratar de un objeto no observable directa y experimentalmente, dedicará gran extensión de su *Sistema de lógica* al tema de la inferencia inmediata y de la inducción.

Quizá donde puede apreciarse con más claridad la reflexión filosófica de Mill es en su diálogo con los hombres de la escuela escocesa, especialmente con Reid y Hamilton.⁴ En el *Examen* puede observarse cómo sus tesis no se desvían en nada importante de las de Hume, aunque el análisis es mucho más exhaustivo y riguroso. Es especialmente brillante su construcción del proceso psicológico por el cual llegamos a creer en la «sustancia», «materia», «mundo eterno», etc., todo ello explicado desde una radical aplicación del *poder asociativo de la mente*, unido a otro principio que, si no está nombrado en Hume, sí lo está insinuado: el principio del *poder de ficción* de la mente o capacidad de tener expectativas, es decir, el poder de la mente para imaginar situaciones (asociación de sensaciones) de las que no se ha tenido experiencia.

Un aspecto importante de la obra de Mill es que, en unos momentos históricos en que la psicología ya ha logrado aislar y tipificar sus respuestas, es decir, autonomizarse, diferenciarse de ese núcleo de problemas sin limitación de respuestas posibles que constituye la filosofía, radicaliza el criterio empírico contra la debilidad de Reid y Hamilton, que tienden a aceptar como «evidencias» lo que para Mill son inferencias, legítimas o no: sentimiento moral, sentimiento de la libertad.

En fin, en Mill aparece, no obstante, una diferencia importante respecto a Hume. Éste nunca negó el derecho a la especulación,

4. *Examen de la filosofía de Hamilton* (1865).

mientras que Mill adopta esa posición, que será común a todas las líneas analíticas, a saber, la de juez y guardián, la de sacerdote, la de los *filó-sofos* que se ponen como *sofos* y, en nombre de la verdad, dicen lo que se puede decir y lo que no, lo que tiene sentido y lo sin-sentido, lo imaginario y lo real. El positivismo, pues, olvidaba el gran debate epistemológico ilustrado, de donde nació, para volver ingenuamente a la certeza de la conciencia inmediata, *leyendo* en los fenómenos la ley de lo real, aunque se desvalorice como ley probable, como frecuencia o tendencia. Entre la metafísica realista, aristotélica o cartesiana, y la metafísica idealista, kantiano-hegeliana, el positivismo se instala en el mediocre terreno en que sólo se reconoce la *representación sensible*, sin tener ni siquiera la audacia de considerar a esa representación tan imaginaria como la que rechaza por «abstracta».

Volviendo al *Sistema de lógica*, el problema de mayor trascendencia se genera en torno al establecimiento de las leyes del conocimiento, dejando de lado las dificultades de justificar la posición empirista. Si se acepta esta opción, ¿quién pone las reglas del conocer?

El asociacionismo, en la forma planteada por Hume, servía para la crítica contra la creencia ingenua; pero, ¿cómo fundamentar el conocimiento positivo? Mill recurrirá a sacar de la lógica las leyes que rigen la actividad gnoseológica —que así queda separada de la teoría del conocimiento—. Pero, desde posiciones empiristas, ¿dónde se fundamenta ésta? El ciclo se cierra recurriendo a la psicología: las reglas lógicas son leyes psicológicas. Por lo menos le sirvió para montar una reflexión sobre la inducción que era la más brillante de las hasta entonces hechas.

El positivismo, pues, en su origen nace contagiado de psicologismo, contagio que arrastrará hasta finales de siglo, donde de la batalla contra el psicologismo surgirán filosofías como la fenomenología husserliana y el logicismo que tendrán sus efectos en el nuevo positivismo del *Wiener Kreis*. Y que deja ver el principal hueco de esta filosofía: ¿dónde poner la instancia fundamentadora? Quedarse con la experiencia, con los contenidos de conciencia, elimina un sinnúmero de problemas «metafísicos». Pero la pregunta por la legitimidad del orden de ideas que la ciencia constituye no puede evitarse. De momento se busca esa legitimación en la psicología. Así, el sistema parece cerrado: el mundo físico y su orden son ahora las combinaciones de sensaciones y la constancia

de sus relaciones; el sujeto es un continuo de sensaciones. No hay lugar para los objetos metafísicos.

Stuart Mill aplicó con radicalismo la teoría de la mente de Berkeley y Hume. Los presupuestos atomistas y asociacionistas regían no sólo su concepción psicológica, sino su teoría social: la sociedad como agregado de individuos cuya conducta (vida social) debía explicarse en claves de la psicología asociacionista. Ésta es otra razón por la que se distanciaba de Comte, quien otorgaba a lo social una prioridad respecto al individuo.

Los efectos ideológicos individualistas y su dedicación a la crítica de todas las formas de oscurantismo, dogmatismo e irracionalismo tan prolíficas en el siglo XIX, oponiendo la «filosofía de la experiencia» a todo tipo de absoluto, fueran las verdades evidentes, los imperativos categóricos, los derechos naturales, los axiomas lógicos, o las normas tradicionales, hacen de S. Mill un verdadero teórico del espíritu liberal. Su esfuerzo, hoy considerado estéril y equivocado, de fundar la deducción lógica en una base inductiva, así como su obstinación en el carácter empírico de las proposiciones matemáticas, está en esa línea de oposición a la coartada de quienes, en nombre del carácter no empírico de la lógica y la matemática, legitimaban sus apriorismos y dogmatismos en otras esferas, como la moral, la religión y la política. La crítica a la «metafísica», el papel radicalmente asumido de profilaxis de toda especulación, llevan a Mill a no hacer concesión alguna. En su *Ensayo sobre la libertad* y en su *Autobiografía*, Mill nos ha dejado una de las más brillantes expresiones de esa «filosofía de la experiencia» al servicio de una ideología liberal, de una exaltación del individuo sujeto que debe reconocer a un tiempo que no hay otro fundamento que su experiencia y que esta experiencia no puede constituir fundamento absoluto alguno. Por eso, aunque se reconozcan sus defectos, Mill es recordado por muchos como símbolo del pensamiento liberal y razonable, que diseñó un tipo de hombre que ha inspirado a numerosos intelectuales a lo largo de un siglo.

Una cita suya nos sirve para definir su posición:

La palabra naturaleza tiene dos significados principales: o denota el sistema completo de cosas, con el agregado de todas sus propiedades, o denota las cosas tal como podían ser, libres de la intervención humana. En el primer sentido, la doctrina según la cual el hombre deberá seguir la naturaleza es trivial (*unmeaning*), puesto que el hombre no puede hacer otra cosa que seguir la naturaleza; todas sus acciones se

llevan a cabo a través de, y en obediencia a, una o varias leyes de la naturaleza, mentales o físicas. En el otro sentido del término, la doctrina según la cual el hombre debería seguir a la naturaleza o, en otras palabras, debería hacer del espontáneo curso de las cosas, el modelo de su acción voluntaria, es igualmente irracional e inmoral, porque toda acción humana consiste en alterar, y toda acción eficaz en dominar, el espontáneo curso de la naturaleza. Inmoral, porque estando el curso de los fenómenos naturales repleto de todo tipo de cosas que, cuando son contempladas por seres humanos, parecen los más aborrecibles, cada uno decidiera en sus acciones imitar el curso natural de las cosas podía ser considerado y reconocido universalmente como el más malvado de los hombres.

Magnífica solución de esa contradicción que aparecía en todos los hombres ilustrados, de quienes es heredero, al asumir una filosofía empirista que bien desarrollada reducía la subjetividad del individuo a efecto social al tiempo que teorizaban el individuo *sujeto* (de derechos, moral, epistemológico) libre. Mill reconoce ahora la escisión: desde la voz de la ciencia, a la mirada del pensamiento que mira al mundo para conocerlo, éste aparece como orden necesario a cuya ley no escapa ni la acción pensante. Por eso es la *experiencia* la base del conocimiento. Pero cuando el filósofo se plantea el problema no tiene otra salida que llamar a intervenir en, y dominar a la naturaleza; es decir, tiene que creerse libre de someterse o enfrentarse. Y en esa libertad *fingida*, lo moral y racional es el enfrentamiento y el dominio; aunque una tercera voz pudo luego decir que esa opción no se dio fuera del orden y necesidad naturales.

8.1.2. AUGUSTE COMTE

En el continente, el representante del positivismo es Comte. Como Mill, su principal preocupación es sociopolítica. Ligado al saintsimonismo, había madurado un proyecto de reforma radical en perspectiva socialista. En 1830 comienza a publicar su *Cours de philosophie positive* que recoge unos cursos privados dados a científicos e intelectuales desde 1826. Los cinco volúmenes restantes saldrán a lo largo de doce años. Otros trabajos, que le dieron celebridad, fueron su *Système de politique positive* (1851-1854) y su *Catéchisme positiviste* (1852).

Con el objetivo global de una reforma social, Comte, como casi

todos los filósofos en esta posición, toma como tarea inmediata la reforma de la ciencia. Es comprensible desde su ideario saintsimoniano, en el que la ciencia, base de la industria, es el eje de la nueva sociedad. Un orden social racional exigía una ciencia racional. Y, sobre todo, exigía una *ciencia unificada*. La aspiración es vieja, pero en la formulación comtiana presenta ya los rasgos del positivismo contemporáneo. Le parecía que todas las ciencias aspiran a la reconstrucción unitaria de su campo; y, vistas en perspectiva global e histórica, el desarrollo de las ciencias aparecía desigual y combinado jerárquicamente. Hay ciencias que, para desarrollarse, para constituirse, necesitan el desarrollo de las demás (principio de dependencia). El caso más claro es el de la Sociología, la última ciencia cronológica y lógicamente, por necesitar el desarrollo de todas las otras, por suponerlas a todas.

Esta visión historiográfica de las ciencias encajaba en su interpretación de la historia según la «ley de los tres estadios», el *teológico*, el *metafísico* y el *científico*. El teológico corresponde a la teocracia, en sus fases fetichista, politeísta y monoteísta. Toda ciencia, en su propio desarrollo, pasa por esta fase. Domina la pregunta por el *porqué* de las cosas y las respuestas recurren a actos arbitrarios de seres espirituales o místicos. Es un paso necesario y Comte muestra una importante documentación de historia de la ciencia poniendo de relieve cómo bajo el mito, los prejuicios y la religiosidad en que estaba encerrada la práctica científica se van acumulando observaciones importantes en matemática, astronomía, medicina... El metafísico viene fundamentalmente situado en la Edad Media, fase que Comte reivindica contra la imagen ilustrada. Ya no se buscan las causas fuera de la naturaleza, sino que se intenta encontrar la razón de las fuerzas, propiedades, cualidades, potencias de las cosas, o sea, los espíritus se sustituyen por poderes, facultades y esencias. En fin, el científico o *positivo*, que corresponde a la edad moderna, ya no pregunta por el *porqué*, sino que intenta *describir* las relaciones que observa, experimenta y calcula.

Son tres estadios de la cultura, pero también tres estadios necesarios de cada ciencia, aunque no haya sincronía. Como hemos dicho, las ciencias pasan por estos tres estadios siguiendo sus leyes de desarrollo, especialmente las dos que ponen su ritmo y jerarquía: *complejidad* y *generalidad*. Su efecto es inverso. Las ciencias menos complejas por su contenido y más generales por su extensión, son las primeras en su desarrollo. No es extraño, pues su

objeto, la cantidad, el más extenso y simple, afecta a todas las cosas, es la propiedad más general. Por lo tanto, la matemática es básica para las demás ciencias. La astronomía, al añadir la fuerza a su objeto, lo hace más complejo y menos universal. Sigue la física, que añade al objeto las cualidades, luego la química, la biología y la sociología. No figura la metafísica; pero tampoco la psicología ni la economía. El orden es histórico, lógico y pedagógico. El primero lo ilustra Comte mostrando cómo el estado positivo de cada una de esas ciencias mantiene la cronología: la matemática con los griegos; la astronomía con Copérnico-Kepler-Galileo; la física con Huygens, Pascal y Newton; la química con Lavoisier; la biología con Bichat y Blainville. La sociología quedaba por constituir y era su objetivo. El orden lógico y el pedagógico llevan a ese programa de organización y difusión de la ciencia como base de una nueva sociedad.

Sin entrar en los detalles, vale la pena inventariar los rasgos del pensamiento de Comte que pasan a la tradición positivista. La *ley de los tres estadios*, si no como rígida filosofía de la historia, sí como progreso, como desarrollo de la ciencia y acorralamiento y extinción de la metafísica, tendrá su fecundidad. Igualmente, su idea de *unidad de la ciencia*, las relaciones entre ellas, su dependencia. También influirá, como en la sociología durkheimiana, el carácter *sui generis* de los hechos sociales, irreductibles a factores inferiores (económicos, geográficos...). Pero, en lo que concierne a la filosofía, con Comte asistimos a una *destrucción del sujeto* en línea con Hume. Para la sociología, el hecho social no es obra del individuo, sino colectivo; desde la ciencia empírica, el sujeto es una ficción especulativa. Y, en definitiva, Comte contribuye a establecer una separación radical entre filosofía y ciencia. Los objetos de la filosofía no pueden ser reconocidos por la ciencia. Ciertamente, la filosofía de la que hablan es la *metafísica*, no descartando *otra* filosofía, pensada como *análisis*. No es posible la filosofía como conocimiento positivo. La actividad filosófica, si puede seguir llamándose así, es profilaxis. O, como máximo, esa tarea de contribuir cada vez más a la unidad ordenada a las ciencias.

8.1.3. WILLIAM JAMES

Después de la Revolución de 1789, cuyos efectos se prolongan un par de décadas, vino la Restauración. Después del *Terror* en nombre de

la Razón, vino el *Alma bella* romántica y melancólica en nombre del Espíritu. La Ilustración iba a ser enterrada (juzgada, condenada y ejecutada); la fórmula cartesiana de no aceptar nada que no fuera racionalmente evidente (claro y distinto), o la del empirismo del siglo XVIII de no aceptar una idea que no tuviera su correspondiente impresión (evidencia empírica) ambas configuradores del conocimiento científico moderno, iban a ser destronadas. La «restauración de la metafísica» se abrirá paso triunfalmente. A la edad de la razón y de las luces sucedía la «edad de la ideología».⁵

Tras la «experiencia idealista», tras el enorme esfuerzo de Kant a Hegel por poner al descubierto el juego de la razón, sus astucias, sólo quedaba la posibilidad de la *sospecha*: sospecha en esa razón que había trazado esforzadamente su figura para contemplarse y poseerse, sospecha de esa razón que con audaz descaro se había dicho a sí misma que nada había fuera de ella. Y de la sospecha surgen los «asaltos a la razón», que suelen tomar la forma de asaltos a Hegel. Schopenhauer tempranamente, Hartmann, Nietzsche, Kierkegaard, Freud, Marx... todos ellos van a orientar sus esfuerzos a devolver a la Razón a sus cuadriles, tornarla a la humildad, a la aceptación del límite. Hegel parecía haberse equivocado: la conciencia no había pasado por todas sus figuras. No *sospechó* que, llegada a Razón absoluta, cabía aún la posibilidad —y, por tanto, la necesidad— de que esa razón se inventara una voluntad, un inconsciente o una matriz social a la que reconocer en sí, a la que adorar y someterse... antes de llegar al saber absoluto. Hegel no sospechó que tras él venían otros últimos, de Nietzsche a Lacan.

Bajo este asalto a la razón, al menos a la razón ilustrada, la única razón razonable, sólo la corriente de familias positivistas seguía manteniendo la fidelidad a la herencia de racionalidad científica moderna, teniendo que batirse contra hegelianos, marxistas, nietzscheanos, freudianos y, con menos dureza por la proximidad, con neokantianos. Ahora bien, en ese forcejeo ideológico el positivismo no resultó indemne. Y en nombre del positivismo, con el catecismo positivista en la mano, se defendieron opciones espiritualistas. Cuando se da una intensa y compleja lucha ideológica, como ocurre en los dos últimos tercios del XIX, no puede haber claridad ideológica. W. James, representante del «pragmatismo» en ese momento,

5. HENRY D. AIKEN: *The Age of Idealism*, Nueva York, New American Library, 1956.

es un buen ejemplo. Aunque parezca a simple vista extraño, James debe mucho a la filosofía de la voluntad de Schopenhauer, a la filosofía del inconsciente de Von Hartmann o del ficcionalismo creciente de los neokantianos como Lange o Vaihinger, en cuya obra *La filosofía del «como si»* pueden encontrarse fácilmente los signos del tiempo. Como Passmore ha señalado,⁶ la herencia común es Kant. Todo el XIX está protagonizado por Kant (especialmente si enraizamos a Hegel y, por tanto, de alguna manera a los hegelianos en la herencia kantiana) y por Hume. Schopenhauer partía de Kant y la herencia positivista que el kantismo conservaba. Como ya hemos visto, Kant trazó el límite de lo cognoscible en los fenómenos que constituyen la experiencia, la región de los *noúmenos*, de lo real-en-sí, a la creencia. Schopenhauer se opondría al esfuerzo hegeliano por destruir la diferencia entre fenómeno y noúmeno; al contrario, se preocupó de radicalizarla. En buen positivista, se quedó con los fenómenos kantianos, pero entendidos como ideas berkeleyanas; mundo como *representación* para nosotros. Pero, oponiéndose al positivismo, siguiendo más de cerca a Kant, buscaba una realidad que diera sentido a la representación. Y no buscó esta realidad fuera, en su mundo en sí: tal intento le parecía posible desde Berkeley, que mostró la imposibilidad de que encontráramos fuera otra cosa que nuestras propias ideas. Y buscó dentro, encontrando la *voluntad*. En el fondo, su reflexión tenía por centro la acción humana, como hecho indiscutible que se desdoblaba en *idea* y en *voluntad*. Una idea es un fenómeno en la conciencia; pero esas ideas sólo tienen significado si las acciones que representan se ven como manifestación de la voluntad. Las acciones del otro, o las nuestras, son un nuevo dato hasta que se ve el deseo que las subyace y da significado.

Con ello Schopenhauer abría una larga y variada lista de alternativas a esa hegemonía absoluta de una razón que había llegado, con Hegel, a poner la historia del mundo como un recurso suyo de desvelar su interior para reconocerse en sus más pequeñas determinaciones. Primero Schopenhauer, luego otros muchos (Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud...) irían diseñando otros discursos donde la razón se otorgaba a sí misma un papel más moderado, llegando incluso a ver su *vida* como una farsa cuyos hilos movían cosas más serias, como la voluntad de poder, las clases sociales, el inconsciente, la castración, etc. Una larga historia posthegeliana de *figuras* de

6. *Cien años de filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1966, pp. 99 y ss.

la conciencia que parecían legitimar la sospecha kantiana de que las ficciones metafísicas son tan esenciales para la vida práctica como las ciencias físico-matemáticas. Incluso se llegará, como veremos, a reconocer que la ficción metafísica es necesaria, esencial para la ciencia.

En esa atmósfera se desenvolvió James. Su ensayo más brillante, *La voluntad de creer* (*The Will to Believe*, 1895) causó un fuerte impacto. La obra constituía un proceso al intelecto que optimistamente se mide a sí mismo, formula sus reglas y sus criterios, calcula, dice la evidencia, etc. La vida es otra cosa; el hombre constantemente supera la barrera de la evidencia, cartesiana o empírica. Ni la experiencia ni la lógica, ni ambas juntas, pueden dar razón de la vida humana. El hombre necesita actuar a veces sin evidencia. Más aún, por debajo de la evidencia suele haber una fuerza que hace que se tome por tal: es la *voluntad de creer*.

Hume había defendido que la naturaleza nos fuerza a creer, e incluso saludaba con optimismo a esta «madre naturaleza» que no había dejado en manos tan arbitrarias y débiles como los de la razón algo tan importante como la creencia. James, en esa línea, defiende ahora el derecho a creer. Hume había dicho que estas cosas no se defienden, que las cosas naturales simplemente *son*; pero James tiene sus razones para esta reivindicación del derecho de creer. En *Some Problems of Philosophy*, publicado póstumo en 1911, aborda insistentemente el problema que ya hemos señalado en Hume, el de cómo conciliar la filosofía empirista con la libertad del individuo, idea básica del liberalismo.

James va a tomar la idea de Peirce⁷ de un universo en evolución, produciendo constantemente elementos nuevos, tendente hacia un estado de perfecta racionalidad y simetría. En un universo así las leyes no serían expresión de regularidades eternas, sino *hábitos* de comportamiento de ciertas cosas materiales. Hábitos que, en tanto que generados en un universo con constante producción de lo

7. C. S. Peirce (1839-1914), una de las figuras más destacadas del pragmatismo estadounidense, es autor de una obra extensa y polifacética. Ofrece una clasificación de las ciencias, donde la filosofía es considerada como una disciplina análoga a las demás de la ciencia; varios simbolismos lógicos y la lógica de relaciones (es uno de sus fundadores en el campo de la lógica); una compleja teoría de los signos y su clasificación en el terreno de la semiótica; una fenomenología como doctrina de las categorías, en ontología; y en cosmología, una teoría del «tychismo» —azar—. Sus obras completas están editadas en nueve volúmenes, que agrupan por volúmenes su obra: filosofía propiamente dicha, lógica, matemática, pragmatismo, metafísica científica, ciencia y filosofía.

nuevo, vienen a ser tendencias o aproximaciones a una regularidad absoluta que se posibilitará en el infinito. O, si se prefiere, dichos hábitos son regularidades relativas, estadísticas.

Un universo en el que la regularidad, la constancia, se debilita en favor de la irrupción continua de lo nuevo, es un universo donde la libertad es posible. Al menos es un universo donde lo real no se deja reducir a las leyes, con lo cual se deja abierta la puerta a la *creencia* en el individuo libre, como defiende James en *A Pluralistic Universe* (1909). Pero un universo de este tipo se acerca más al de Bergson que al de los positivistas.

No obstante, James no es un irracionalista. Su crítica se extiende sólo a aquellos sistemas que, en nombre de las exigencias del intelecto, ponen en cuestión los principios básicos a cuya defensa dedica su vida: universo pluralista, radical diferencia de los individuos, la libertad de los seres. Su crítica es al *intelectualismo*. Su defensa de la «voluntad de creer» y su «radical empirismo» (*Essays in Radical Empirism*, 1912, póstumo) debe entenderse como el esfuerzo por limitar las pretensiones racionalistas de un universo fijo y ordenado que sus leyes someten rígidamente a los seres individuales, cuando no les disuelven en simple modo o caso de una unidad superior.

La mejor expresión de su doctrina se encuentra en *Pragmatism* (1907). No es sorprendente que se lo dedique a J. Stuart Mill; su deuda con el empirismo clásico es patente y conscientemente subrayada en este trabajo. No es fácil definir la «idea» de esta corriente filosófica, ni siquiera de describir el significado. Peirce, que se preocupó mucho más que James de esta tarea, no logró formulaciones aceptables. James no ofrece una caracterización sistemática; solamente pone ejemplos y aporta argumentos prácticos. Para él, pragmatismo viene a ser un criterio práctico de decisión ante las teorías o doctrinas. El materialismo, cualquier dogmatismo, tiene como efectos la pérdida de la esperanza, la tristeza...; la creencia es la libertad del individuo, lleva a admitir la posibilidad de cambiar el mundo, de introducir en él lo nuevo. El pragmatismo aconsejaría esta opción —contra las razones intelectualistas, si éstos aconsejan la primera— que está del lado de la vida y de la felicidad. Por encima de los argumentos intelectuales, el pragmatismo invita a reivindicar el *derecho a creer* en aquello que potencia la vida, como la creencia en la libertad, en el individuo, en un mundo pluralista, donde *todo* es posible por no estar nada determinado.

James no identifica como verdad aquello en lo que creemos. Una creencia no es necesariamente verdadera, ni siquiera necesariamente buena. Una creencia viene legitimada por su *utilidad*, es decir, por su eficacia al enfrentarnos desde ella con los problemas de la vida. Pero la verdad ni siquiera es la creencia útil. La realidad es proceso y, por tanto, la eficacia de nuestras ideas, de nuestras representaciones, está sometida a esa determinación. La utilidad, como propiedad de las creencias, es algo relativo a la situación. La verdad de nuestras ideas es cuestión de grado.

8.1.4. AVENARIUS Y MACH

Será en las últimas décadas del XIX cuando el positivismo se renueve y haga aportaciones importantes al pensamiento filosófico. Kola-kowski⁸ resalta, como rasgo de este positivismo *empiriocriticista*, la destrucción radical de la subjetividad individual, del yo. Se trataría de un «subjetivismo sin sujeto», pues el yo no se resuelve en un orden material objetivo, sino en el concepto de «experiencia pura», desde donde, con un método genético, se pretende describir el proceso de construcción de nuestras representaciones.

Definir la experiencia, acotarla, liberarla de todo contagio metafísico, de cualquier trascendencia, es la principal tarea filosófica de este positivismo. Pero la experiencia pura no se busca en un plano puramente gnoseológico, como hacía Locke ingenuamente, al poner la mente como espejo donde contemplar el mundo. Para los empiriocriticistas el conocimiento está ligado a la vida, es un proceso psicobiológico de relación con el medio. Para éstos, la experiencia no expresa el sufrimiento del mundo por el hombre, su ser afectado, sino su actividad sobre el mundo. Con ciertos tonos kantianos, aunque renunciando a la universalidad de los *a priori*, se cree y afirma que la experiencia es una construcción del hombre, que las representaciones son organización de los datos con vistas a la acción.

No es extraño que provocaran la aparición de hombres como Husserl, quien tenía un concepto muy diferente de la experiencia que le llevaba a no renunciar a lo absoluto, a la posibilidad de una

8. *La philosophie positiviste*, París, Denoël-Gonthier, 1976; 1.^a ed. polaca en Varsovia, 1966.

intuición pura de esencias ideales pero objetivas; o como Bergson, que al tiempo que supo describir con finura la falsificación necesaria que de la realidad debe hacer el intelecto por su vocación práctica, reivindicaba otro método de acceso a la verdadera realidad que se escapa a la inteligencia, que no puede reducirse a, ni representarse con, conceptos y esquemas fijos. Para Bergson, y vale la pena tenerlo en cuenta como contraste, las representaciones de la ciencia y, en general, de todo conocimiento intelectual, por estar dirigidas a la acción, necesitan suponer la constancia, la regularidad, las alineaciones causa-efecto; es decir, han de construir una representación de la realidad apropiada para poder intervenir sobre ella, aunque sea una falsificación, aunque sólo tangencial y parcialmente capte esa realidad.

A lo largo del XIX escasean las reflexiones filosóficas sobre las ciencias físicas, especialmente en comparación con el siglo anterior y con la reactivación del debate a finales del XIX y principios del XX. Tal hecho significa que la física no se vivía como ciencia problemática, al contrario que la psicología, la economía, la biología, la historia, etc. Los problemas filosóficos se habían planteado a lo largo del XVIII; los científicos continuaban en el XIX desarrollando su ciencia en silencio y su éxito tecnológico salvaba a estos conocimientos de cualquier audaz y revoltoso amante de saberes puros; en fin, la ciencia newtoniana se desarrollaba exitosa pero discretamente, e incluso la Iglesia tuvo que aceptar su hegemonía y adecuarse a sus descripciones. En conclusión, durante la mayor parte del siglo XIX la física no fue objeto de los filósofos.

Las cosas cambian a finales de siglo. Importantes avances⁹ en la misma llevan a la necesidad de replantearse el método, los presupuestos, etc.; o sea, la física vuelve a ser objeto de los filósofos. Y decimos «filósofos», pues si bien los hombres que van a protagonizar estos debates salen del campo científico, su discurso es filosófico, recurren a la filosofía, incluso sobrepasan el «problema» de fundamentación de la física para irrumpir en concepciones filosóficas generales.

Limitándonos a la reflexión filosófica sobre la ciencia, toda la tradición empirista, positivista y neokantiana había aceptado la geometría euclidiana como verdad universal, como saber eterno, como

9. Rayos X, radiactividad, teoría cuántica... Véase J. D. BERNAL: *Historia social de la ciencia*, Barcelona, Península, 1967.

modelo de inteligibilidad. Pero Rieman y Lobachevski, con su elaboración de geometrías no euclídeas, ponían en cuestión tanto la concepción postkantiana que veía las matemáticas como juicios *sintéticos* a priori, como lo del empirismo de Mill, obstinado en reconocer una base empírica a la matemática, o los que veían en la analiticidad de las matemáticas la garantía de su valor absoluto, expresión de la racionalidad de lo real. Las geometrías no euclídeas planteaban un problema filosófico local —¿cuál es el objeto material, de qué habla la matemática?— que se extendía a todo el mosaico de las ciencias —no en vano Comte, cuya doctrina positivista seguía viva, había señalado la dependencia de las ciencias, su origen jerárquico, poniendo en el origen la matemática, porque su objeto, el *espacio*, es común a todas las ciencias— para acabar siendo un problema filosófico *strictu sensu*.

¿Cómo diversas geometrías, todas legítimas, podían hablar de lo mismo diciendo cosas diferentes? ¿O no hablaban de lo mismo? ¿Qué es ese *lo mismo*? ¿Existía realmente? Si ese *espacio* hecho a la medida de Euclides no era el único espacio posible, o bien si *no era*, ¿de qué hablaba la física? En suma, ¿podía seguirse manteniendo la física como ciencia empírica? Y puesto que la física era el paradigma, el modelo de inteligibilidad de los demás saberes, ¿en qué situación quedaban éstos?

Los problemas no venían sólo de dentro; desde fuera se contribuía a agravarlos. Todos los enemigos del empirismo positivista —y en el último tercio del XIX había muchos— aprovechaban la *crisis* de la física para combatir a su «fundamentación empírica», a la que se culpaba de la misma. Las corrientes idealistas, los filósofos y científicos de las ciencias del espíritu o sociales, siempre reacios al método empírico, los teólogos, los políticos revolucionarios..., todos desde posiciones diferentes y con alternativas diversas, se sumaron a la batalla contra el empirismo. Recordemos que incluso Lenin, poco versado en cuestiones filosóficas y menos aún en física, se vio forzado a intervenir en el prolongado debate con su libro *Materialismo y empiriocriticismo* (1908). El problema de la crisis de la física, a través del debate sobre el empirismo, llevaba a plantear cuestiones políticas, de estrategia revolucionaria.

Técnicamente, el problema de la fundamentación empírica de la física no era fácil. La regla de la ciencia empírica, la que garantizaba su contacto con lo real, la que lo diferenciaba de la teología y de la metafísica, la habría establecido Hume: que todos sus conceptos

sean reducibles a impresiones empíricas. Ahora la física parecía no poder cumplir tal regla, de definir empíricamente todos sus conceptos, con lo cual se ponía a la misma altura que aquellos filósofos, tan criticados por el positivismo, que consideraban que usar los conceptos de «Dios», «Libertad», «Inmortalidad», «Espíritu»... era legítimo. Más aún, esa aparente necesidad de la física, modelo de ciencia, de traspasar su límite empírico parecía servir de ayuda a la legitimación de la metafísica.

Como se ve, no solamente está en juego la problemática de la fundamentación de la física, sino de todas las ciencias; además, el tema se ensanchaba y llegaba a hegemonizar la reflexión filosófica: la metafísica parecía resucitar y liberarse del exilio a que la «filosofía de la experiencia» había pretendido lanzarla. Pero el positivismo no se iba a dar por vencido. Mach hacía su mejor defensa y reformulación. Avenarius anticiparía algunas ideas fértiles.

Avenarius y Mach son los dos nombres de mayor relieve en esta filosofía llamada *empiriocriticismo* que reformula y reafirma el positivismo en estas fechas. Richard Avenarius (1843-1896), profesor universitario en Leipzig y Zurich, publica en 1876 su *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses*, donde ofrece ya su filosofía, que desarrollará después en su obra más conocida, la *Kritik der reinen Erfahrung* (2 vols., 1888-1890). Su lenguaje oscuro determinó que no tuviera grandes resonancias más allá de estrechos círculos universitarios, pero no puede ignorarse su influencia indirecta en el desarrollo de esta filosofía. Fundó, con otros positivistas, la *Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, revista que durante un tiempo fue el portavoz de la nueva corriente.

Es interesante la manera de entender la filosofía de Avenarius. Reducida la realidad a los contenidos de la experiencia, establecido este «monismo epistemológico», toda actividad científica aparece como tarea de organización unitaria y coherente de dichos contenidos, de síntesis cada vez más globales y unitarias. En rigor, todas las ciencias son «ciencias del espíritu». Su objeto no puede diferenciarlas sustancialmente, ya que todas operan sobre los mismos elementos: las sensaciones. Todas son empíricas. Incluso la filosofía, cuya única diferencia con las otras ciencias es de grado. A la filosofía corresponde la realización de los conceptos más generales, de las síntesis más universales y unificadoras. O sea, la filosofía parte de constructos científicos para dar los últimos pasos en la tarea de

unificación del saber. La filosofía queda así enormemente embellecida, pues esa tarea de elaboración de los conceptos más universales y unificadores no sólo es la culminación del deseo de unidad que rige el pensamiento, sino que orienta y fundamenta las construcciones y síntesis parciales de cada ciencia, organiza y dirige las relaciones entre ellas y contribuye, en suma, a la elaboración de una imagen científica, uniforme y unitaria del mundo. La filosofía pasa a ser culminación y reina de la ciencia.

Pero es importante destacar que ese ejercicio de construir una imagen conceptual unitaria y coherente del mundo no tiene un carácter contemplativo. El positivismo ha renunciado a toda realidad trascendente. El conocimiento no es un proceso de apropiación intelectual de la esencia de la realidad objetiva, no es conocimiento en el sentido de descubrimiento, sino un proceso productivo (pues se produce el «mundo»), que se entiende como ordenación de elementos de conciencia según unas reglas. Y estas reglas vienen definidas por la *eficacia* de dicha representación. El «mundo» que las ciencias y la filosofía construyen se legitima por su orientación a la acción. Pues esa actividad gnoseológica hay que entenderla como una actividad más de la vida, como un mecanismo de la relación biológica. Avenarius parte de una ley ya tradicionalmente aceptada: el cuerpo humano es un sistema orgánico que tiende al equilibrio, a un equilibrio constantemente destruido por las determinaciones del medio, y cuenta con una serie de mecanismos para la restitución del mismo. Unos son automáticos (químicos, mecánicos, eléctricos) y otros están mediatizados por una actividad cognoscitiva. Las ideas cumplen, pues, un papel de restauración del equilibrio en el proceso biológico. Y aunque esta función la cumplen y la han cumplido todas las ideas, todas las filosofías; aunque a nivel particular todas pueden servir, Avenarius cree que, en un medio social, donde la reproducción biológica es colectiva, puede y debe constituirse un sistema de ideas, una imagen científica del mundo que no se construye con la experiencia individual, sino con la experiencia colectiva y purificada de las contingencias. La ciencia es eso, sistema de ideas que vienen de la experiencia colectiva. No hay conocimiento absoluto, sino, como máximo, un camino infinito de renovación y purificación de la experiencia.

Esta manera de entender la experiencia le permite su crítica a toda forma de dualismo. La diferenciación, en el empirismo clásico, entre ideas de sensación e ideas de reflexión es una forma en-

mascarada de construir la conciencia como «interioridad», opuesta a la «exterioridad» corporal. Ciertamente, nosotros distinguimos la diversidad en el seno de los contenidos de la experiencia: pero no es ni una diferencia esencial ni una diferencia de origen. Esencialmente, todos los contenidos de conciencia son idénticos; por su origen también lo son, en cuanto todos resultan de la interacción entre el cuerpo y el medio. De ahí que Avenarius critique insistentemente toda forma de dualismo. El principio de economía se ejerce aquí con rigor: sólo existe lo dado en la experiencia. Hablar de «percepciones en el hombre» es una forma incorrecta y peligrosa de hablar. La percepción no es algo que *esté* en el hombre, que pertenezca al hombre y que, por tanto, implique un sustrato. Las percepciones tampoco son «imágenes» internas de una realidad externa. Las percepciones son las cosas. Por tanto, la ciencia, que se ocupa de las percepciones, no tiene necesidad de imaginar la existencia de una realidad externa de la cual la percepción es imagen, ni de una realidad interna (como sustancia ni como colección estable de percepciones) donde se da la imagen. El principio ockamiano, apropiado en el empirismo, de que no es necesario multiplicar los seres más allá de lo necesario, será intensamente usado por el empiriocriticismo como forma de eliminar de su universo toda entidad metafísica. Y no sólo en esta forma ontológica, sino también en la que formularan en «filosofía natural» los materialistas del XVIII, para los cuales la naturaleza actuaba siempre de forma que en todo paso de uno a otro estado la pérdida de energía fuera la mínima. La ciencia, como actividad ligada al equilibrio biológico, como mecanismo de la naturaleza, se somete también a esta ley de economía. El concepto, la ley, las hipótesis, las teorías, pueden verse así: como manifestación del principio de economía. Si las ideas son elementos que mediatizan la reacción del organismo, la posesión de conceptos generales, de leyes, de esquemas teóricos, facilita al máximo la reacción consciente. Ellos permiten la generalización y conservación de la experiencia colectiva. La ciencia no es sino una enorme acumulación colectiva de experiencia, organizada y condensada de la forma más simple posible para ser fácilmente comunicable.

En este principio se inspiran las tesis básicas de esta filosofía. La única instancia ontológica son las *percepciones* (monismo epistemológico). Estas percepciones se asocian en combinaciones de cierta estabilidad, las *cosas*, las cuales mantienen entre sí determinadas relaciones regulares que son las *leyes*... Como en el empiris-

mo clásico, se entiende que las palabras, fijadas a las cosas como nombres, y dada la relativa variabilidad de las cualidades cuya colección constituye dicha cosa, contribuyen a la creencia metafísica en la sustancia, en la necesidad, en la causalidad...

Pero en todo esto hay poca diferencia con Hume, por lo que no es necesario insistir. Tampoco hay importantes aportaciones en el campo de la ética, que se aborda desde la perspectiva teorizada ampliamente por Condillac según la cual toda percepción, además de su dimensión gnoseológica, tiene una dimensión afectiva, produce placer o dolor.

Como hemos dicho, Avenarius no tuvo un éxito importante, pero sí una gran influencia. Josep Petzold (1862-1929), discípulo y amigo, contribuyó a su difusión y llevó su influencia al *Wiener Kreis*. Además de editar las obras de Avenarius, y de escribir trabajos como *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* (1894-1904), difundiendo su filosofía, fundó la *Gesellschaft für positivistische Philosophie* (1912), que pasaría a llamarse *Gesellschaft für empirische Philosophie*, donde colaboran Reishenbach, Walter Dubislav, Kurt Grelling, etc., que pasarían a constituir el Círculo de Viena. Además, fue el director de la importantísima *Annalen der Philosophie* de 1921 a 1929. Esta publicación pasaría en 1930 a llamarse *Erkenntnis*, el órgano oficial del grupo vienés.

Aun valorando positivamente la influencia de Avenarius, será Mach el más claro representante de la filosofía empiriocriticista. Científico e historiador de la ciencia, con un estilo claro y agresivo supo dar a la filosofía positivista precisión y expansión.

Mach (1838-1916) formula su pensamiento sin conexión alguna con Avenarius, aunque su coincidencia es sorprendente. Profesor universitario de física y matemática en Viena, Gratz, Praga, acaba de nuevo en Viena pero ahora en el campo de la filosofía y la historia y teoría de las ciencias. Su conocimiento de historia de las ciencias le llevó a una conclusión que matizará fuertemente su posterior reflexión: una concepción relativista del conocimiento científico. No hay ciencia definitiva, no hay conocimiento absoluto posible, no hay razón para ningún dogmatismo.

Con esta actitud lee a Kant en sus *Prolegómenos*. Y le pareció que la «cosa en sí» era una hipótesis superflua, no económica, y que la trascendentalidad de los apriorismos no resistía la experiencia histórica.

Sin la «cosa en sí», residuo metafísico, y sin los «a priori», que

pretendían garantizar la necesidad y universalidad del saber científico, la posición kantiana era aceptable. La ciencia es una producción, una manipulación de los contenidos de experiencia cuyo resultado son conceptos cada vez más generales en un proceso de síntesis orientado por la infatigable búsqueda de la unidad. La ciencia no es sino la prolongación de la actividad sintética de la experiencia, gracias a la simbolización abstracta, que prolonga una actividad simbólica connatural al hombre. Es decir, la ciencia es prolongación de la práctica del hombre, una especialidad de lo biológico.

Esta base biológica de la actividad científica, el uso del criterio de economía, la constante depuración antimetafísica..., nos muestran su coincidencia con Avenarius. Depurada la experiencia, nos quedamos sólo con unos contenidos de conciencia que son complejos de cualidades, que Mach llama *elementos*. Niega que haya razón para diferenciarlos en «físicos» y «psíquicos». Son elementos neutros. Y estos elementos neutros, si los unimos en combinaciones estables, como hacen las ciencias de la naturaleza, y los llamamos cosas, aparecen como «físicos», o como imagen interna de un objeto externo; en cambio, los mismos elementos, mirados como sensaciones en nuestro cuerpo, parecen «psíquicos», afecciones internas. Pero «físico» y «psíquico», «interno» y «externo», no pertenecen a los elementos, no son propiedades suyas, sino que refieren a distintas maneras de ser manipulados, son efecto de la interpretación.

Ésa es la instancia ontológica de partida: las cualidades unidas en combinaciones. La ciencia no aporta nada nuevo a la totalidad de la experiencia; sólo manipula, combina, selecciona, simboliza. Y su objetivo no es construir con esos contenidos de experiencia una imagen adecuada a un mundo trascendente, sino condensar y reconstruir la experiencia en una estructura de símbolos aptos para la comunicación y para la acción, o sea, para la vida. La ciencia no tiene una vocación gnoseológica, sino práctica y pragmática.

Su posición de partida es una apuesta por la validez del empirismo. Si los científicos querían seguir haciendo una ciencia como «creencia racional», debían continuar controlándose en el uso de los conceptos, debían respetar al máximo la regla de reductibilidad empírica de éstos. Pero reconocía que la relación de los conceptos o teorías con los hechos no era algo tan simple como hasta entonces se había pensado. Era urgente redefinir la experiencia y los criterios de verificación empírica de las teorías. Tal sería su tarea.

Es fácil aceptar que la ciencia es descripción de fenómenos. Lo complicado es precisamente saber aislar los fenómenos, distinguirlos de los contenidos subjetivos, interpretativos, que acompañan indefectiblemente la percepción de los mismos. En nuestras *percepciones* no se da el fenómeno puro; en la *observación* no descubrimos los datos, desde donde la ciencia ha de operar por generalización, limpio de contaminaciones subjetivas. Por tanto, la eficacia de la tarea científica está subordinada a una *teoría de los fenómenos* que le permite aislar a éste de las formas subjetivas en que se nos da. En realidad lo que así queda implicado es una revisión del concepto de experiencia.

La dirección de esta revisión tiende, en rigor, a una mecanización o automatización del proceso de decisión del carácter empírico de los conceptos y teorías. La formulación humeana del criterio servía para su uso inmediato, la crítica a una serie de categorías filosóficas; pero decidir por ese procedimiento psicológico el contenido empírico de las complejas formulaciones de la física de finales del XIX era impropio si no imposible. El mecanismo de verificación debía ser automatizado. Claro está, para ello habría que redefinir importantes conceptos de la filosofía de la experiencia.

El diseño general partía de un universo ontológico formado por las *sensaciones* o «elementos» del conocimiento, a los cuales se aplicaría, a ser posible biunívocamente unos nombres o términos, como significantes o denotadores. También habría nombres de combinaciones de elementos. Aun así, la ciencia no puede construirse con esos signos solamente. La ciencia usa conceptos de causa, número, etcétera. Mach considera que tales conceptos son *auxiliares* y son admisibles en la ciencia en la medida en que economizan nuestra acción de describir el fenómeno. Las nociones auxiliares, que son términos referenciales —es decir, no denotan cosa alguna— son admitidas en la medida en que ayudan a agrupar las hipótesis de cuerpos teóricos cómodos de manejar.

La teoría del conocimiento de Mach va a montarse sobre dos principios. Según el primero, los datos o contenidos del conocimiento lo constituyen sólo las sensaciones; según el segundo, los conceptos auxiliares se admiten en el discurso exclusivamente para organizar hipótesis en un sistema. El primero es el *principio de empirismo* y el segundo es el *principio de economía*. Una consecuencia del primero, por el cual son términos referenciales aquellos que di-

rectamente o por análisis refieren a sensaciones, constituiría el *corolario de fenomenalismo*.

De esta forma Mach trazaba un ambicioso programa que, si bien desbordaba sus fuerzas, por exigir una filosofía del lenguaje y una lógica mucho más desarrollada que la que él poseía, orientaba el análisis filosófico por un camino que originaría fecundas elaboraciones. Mach, que no puede liberarse de la herencia psicologista que acompañaba al positivismo desde un origen daba los primeros pasos hacia el análisis del lenguaje. Entre el análisis del conocimiento del viejo positivismo y el análisis del lenguaje del nuevo, Mach se sitúa en la frontera, o en la transición, que si bien siempre implica ambigüedad, tensión, ingenuidad, también contiene mayor fecundidad, más sugerencia y novedad. Le faltaba la fundamentación de la matemática, la axiomatización de la lógica, el desarrollo de las técnicas de análisis lingüístico..., para realizar su proyecto; pero contaba con una potente imaginación para intuir por donde había de ir la reflexión filosófica.

La tarea del filósofo a partir de ahora será, por un lado, la constante profilaxis del discurso de la ciencia, como guardián de lo que se puede decir, es decir, de lo que tiene sentido, de lo que es reducible a sensaciones, a experiencia; por otro, la reconstrucción lógica del mundo, de la *mente* y del *cuerpo*, de lo psicológico y de lo físico, sin más diferencia entre campos que la peculiar forma de combinar los contenidos sensibles. Así se traza el proyecto fisicalista, la idea de la unidad metodológica de la ciencia, de la ciencia unificada. Así se recupera el programa de la ilustración y se traspasa al positivismo del siglo xx.

8.1.5. LÓGICOS Y MATEMÁTICOS

Junto a esta herencia empiriocriticista, el neopositivismo del grupo vienes es acreedor de otra línea de pensamiento que conviene reseñar aunque sea sucintamente. Nos referimos a las ricas reflexiones que sobre la lógica y la matemática y su carácter y fundamentación se desarrollan en las últimas décadas del xix y en las primeras del xx. Los positivistas habían dudado sobre el carácter analítico de estas disciplinas. No era extraño, pues el propio Hume vaciló a lo largo de su vida, Kant optó por una sinteticidad a priori que al menos servía para complicar y enriquecer el debate y Mill defen-

dió el empirismo de la matemática. No obstante, poco a poco se va imponiendo la concepción de ambas como analíticas, especialmente cuando el psicologismo comienza a entrar en crisis y la lógica deja de ser entendida como «leyes del pensar» y pasa a ser estudiada como causa del lenguaje por hombres de formación matemática.

El desarrollo de las geometrías no euclídeas, del álgebra y de la axiomatización de las matemáticas acaba con la ilusión de «evidencia» de los axiomas, que en el fondo era el refugio de los apriorismos kantianos. Por otro lado, la ilusión de pasar de los hechos particulares a formulaciones necesarias y universales había sido descartada insistentemente por los positivistas. El convencionalismo se irá afirmando. El propio Mach, en el fondo, había reducido la ciencia a un arbitrario uso del lenguaje, sin más ley que la sumisión a la coherencia de la propia experiencia y a la economía.

En este ambiente toman relieve las obras de Mario Pieri (1860-1913), como *Della geometria elementare come sistema ipotetico deduttivo* (1898) y de David Hilbert (1862-1943), como *Grundlagen der Geometrie*. La geometría se afirma como un sistema hipotético deductivo de proposiciones. Hilbert, con tres tipos de entes (puntos, líneas y planos) y seis relaciones entre ellos, logra un conjunto de proposiciones regidas por la relación de consecuencia, de coherencia interna. La interpretación física del modelo geométrico no le preocupa. Si se encuentran universos materiales que permiten la interpretación, mejor que mejor; si no cumplen todas las reglas, la teoría no se ve afectada, pues su validez está al margen. Este planteamiento será aceptado por el Círculo de Viena.

La revisión del álgebra, del análisis infinitesimal y la constitución de la teoría de conjuntos, favorecerán el desarrollo de la lógica formal, que se orientaría casi exclusivamente a dar cuenta de la naturaleza del conocimiento matemático. G. Boole (1815-1864) suele tenerse como el origen de la nueva etapa de la lógica formal, el formulador del «álgebra de la lógica». Y hombres como De Morgan (1806-1871), Charles S. Peirce (1839-1914), Ernst Schröder (1841-1902), Giuseppe Peano (1852-1932), etc., desarrollando los cálculos de proposiciones, de clases, de relaciones y, como Peano, la aritmetización de la matemática, son figuras importantes, indiscutibles, en la historia de la lógica y la matemática. Aquí no cabe detenerse en ellos; sólo señalar brevemente su efecto en la filosofía neopositivista.

El problema filosófico latente en este pensamiento lógico-mate-

mático era el de la *fundamentación*. Cuando se construyeron las geometrías no euclídeas se subordinó su aceptabilidad, su validez, a la posibilidad de representar sus conceptos con los de la geometría euclídea. De la validez de ésta no se dudaba, dada su evidencia; la de las otras pasaba por su no contradictoriedad con ésta y, dada la no evidencia de los axiomas, por su definibilidad desde aquélla. Pero, al final, se abandona la falacia de la evidencia de los axiomas de la euclídea. Unas y otras tienen el mismo estatus; pero unas y otras necesitaban fundamentarse. Se buscaron, entre otros intentos, fundamentos en la teoría de los números reales. Ahí destaca la labor de Peano, que pretendió poner la aritmética de los números naturales como base de todo el edificio. Pero ¿dónde se fundamenta la aritmética?

No pretendemos dar ni una somera idea de la riqueza de estos debates. Sólo remarcar el problema de la fundamentación, pues en él entran dos obras fundamentales: *Grundgesetze der Arithmetik* (1893 y 1903) de Gottlob Frege y los *Principia Mathematica* (1910-1913) de Russell y Whitehead, donde gracias a la teoría de los tipos logra superar el, a su pesar, contradictorio trabajo de Frege. Se introduce así la línea *logicista*, que pretende reducir todos los conceptos de la matemática a la lógica. Pero ¿cómo fundamentar la lógica? Russell comenzó aceptando una especie de «realismo platónico», un universo de seres no empíricos, una metafísica *sui generis*. Aunque este problema ha sido de los más fértiles, y aunque Russell en obras como *Our Knowledge of the External World* (1914) y *The Philosophy of Logical Atomism* (1918) ya se iría apartando de ese «realismo platónico» buscando la convergencia entre conocimiento lógico-matemático y conocimiento empírico, parece ser que Russell no renunció nunca a cierto realismo, que le permitía afirmar que la matemática era conocimiento. Pero no es ésta la cuestión importante aquí, pues los neopositivistas aceptarán la analiticidad de la matemática como la establece el *Tractatus* de Wittgenstein. Lo importante es que con Russell llegamos al momento de la «revolución en filosofía». Con Russell —y Moore, aunque éste no tenga incidencia alguna en el círculo de Viena— la filosofía se convierte en análisis del lenguaje y, especialmente, del lenguaje científico. Al menos como pretensión, pues desde el mismo origen se pone de relieve que no es tan fácil condenar al pensamiento a la triste y seca tarea de purificarse a sí mismo en su objetivación lingüística.

8.2. En el origen del Círculo

Cambridge fue el otro centro protagonista de este giro al lenguaje de la filosofía. Incluso podría verse todo el proceso como un diálogo-debate entre Cambridge y Viena, con algunos interlocutores periféricos como Popper, el pragmatismo semántico de Morris, la escuela lógica polaca con Tarski, etc. Y de ese diálogo-debate surgió la filosofía de la ciencia, la filosofía analítica del lenguaje ordinario, así como importantes reflexiones en lógica de la ciencia y lógica matemática, en semiótica y en análisis del lenguaje moral.

Cambridge reunió un núcleo de universitarios cuyo objetivo externo común era la reacción contra un neohegelianismo que, con hombres como Green, McTaggart y Bradley, había logrado cierta influencia. Russell, que con Moore sería un pionero de esta reacción, cuenta en su trabajo *My Mental Development*¹⁰ la presencia de este neohegelianismo en los medios universitarios en los que se formó. Frente a un Bradley que afirmaba que todo lo que el sentido común cree es pura apariencia, Russell y Moore reaccionaron *realistamente* aceptando como real todo lo que el sentido común presenta como tal.

Pero el idealismo de un Bradley tenía fuertes efectos en el análisis. En obras como *Appearance and Reality* (1893) Bradley se oponía a cualquier análisis, considerando que toda escisión y distinción de las partes implica la falsificación de la realidad; ésta, como un todo orgánico indivisible, no se deja reducir a sus partes ni puede ser construida desde ellas, sino que debe ser captada en su totalidad unitaria y orgánica.

Esta opción metafísica, sin embargo, no debe ocultar que Bradley sería un radical defensor de la separación entre psicología y filosofía, un apasionado teorizador de la necesidad de despsicologizar la filosofía; y que en esa dirección llamaba a una sustitución del interés por la *idea* (que en el empirismo es imagen, o sea, fenómeno psicológico) en cambio del interés por los juicios (predominio de la lógica).

Sin rebajar el interés, la reacción que el idealismo metafísico provoca en los jóvenes filósofos de Cambridge, esta semejanza ayuda

10. En *The Philosophy of Bertrand Russell*, a cargo de P. A. SCHILPP, Evanston, 1944.

a comprender el sentido preciso de la rebelión contra la metafísica. En Russell al menos la metafísica viene a ser aquella filosofía regida por el principio de la totalidad, por el reconocimiento de la primacía del todo sobre los individuos que lo componen. Por eso Russell y Moore no tienen problemas en considerarse *realistas*. Lo que sí se afanarán en dejar claro es que esa realidad que reconocen es una colección de individuos perfectamente diferenciados, radicalmente diferentes.

Sostengo que la lógica es lo fundamental en filosofía y que las escuelas deberían caracterizarse más por su lógica que por su metafísica. Mi propia lógica es atómica, y es este aspecto el que deseo subrayar. Por ello, prefiero describir mi filosofía como «atomismo lógico» y no como «realismo», con o sin algún adjetivo antepuesto.¹¹

El *atomismo* de su lógica requiere, exige, un *atomismo* ontológico. Aunque prefiera insistir en el «atomismo lógico» en su pensamiento subyace, a veces como problemático, un realismo pluralista, atomista. Aquí nos limitaremos a comentar este «atomismo lógico», pieza importante de una reflexión filosófica muy larga, extensa, imposible de reducir a unidad, y teoría que, por su influencia en el neopositivismo, le hace merecer por sí sola un lugar obligado en cualquier historia de la filosofía.

Una vez más debemos hacer referencia a la herencia humeana en la tradición filosófica anglosajona. Hume era un atomista, aunque fuera «psicológico». Su universo de referencia era la imaginación, es decir, el conjunto de *imágenes* (impresiones e ideas) que, en su unidad irreductible, en su diferencia insoluble, aparecían y desaparecían constituyendo la representación o el fenómeno. La tarea del filósofo, entendía él, consistía en, a partir de esos elementos simples, conocer sus leyes de asociación para formar las imágenes complejas y luego las asociaciones de éstas en sus trenzadas sucesiones.

Russell, con una formación heredera de esa tradición, pero presionado por la consigna vigente en las décadas a caballo del cambio de siglo de liberar la filosofía, y especialmente la lógica y la matemática, de todo contagio psicologista, mantendrá formalmente el proyecto humeano, pero desplazado al lenguaje. Si se quiere com-

11. B. RUSSELL: «Atomismo lógico», en J. AYER, *El positivismo lógico*, Madrid, F. C. E., 1978, pp. 37 y ss.

prender el pensamiento hay que fijarse en el lenguaje donde se encuentra expresado, y no en la imaginación, forma interna, psicológica, confusa de representación.

En *Filosofía del atomismo lógico*,¹² Russell hace una exposición precisa de su teoría. Toda proposición, como «esto es blanco», supone la existencia de unos *hechos*, «lo que hace verdadera o falsa la proposición», y una *creencia*, que es confirmada o negada por el hecho. Por tanto, hay *hechos*, que se suponen exteriores, formando parte del mundo objetivo —con que parece a Russell una verdad «incontestable y evidente», aunque reconoce lo difícil que suele ser al filósofo llegar a esa incontestabilidad y evidencia— y *creencias*, que pertenecen a la conciencia. El mundo objetivo se compone de «particulares», cosas individuales (silla, mesa, globo...), o cualidades (rojo, alto...), relación (mayor que...) y de «hechos», o conjunto de cosas, contexto que hacen verdadera una proposición.

Un particular estará representado en el lenguaje por un nombre o *término*. La radical diferencia de los particulares exigirá, en el isomorfismo lenguaje-mundo, un término biunívoco. La combinación de dos o más términos constituye una proposición; ésta describe un *hecho*.

Una proposición atómica será del tipo «Juan es alto» (que atribuye una cualidad a un particular individual), o del tipo «Pedro es más guapo que Andrés» (que establece una relación, en este caso diádica, entre dos individuos). Recordemos que, para Russell, tanto los individuos como las cualidades y las relaciones son «átomos lógicos» constitutivos de las proposiciones atómicas.

Las proposiciones moleculares se forman por la combinación de los atómicos mediante los conectores lógicos «y», «o», «si... entonces», etc. En la medida en que la verdad o falsedad de una proposición molecular es una función de la verdad y falsedad de las proposiciones atómicas, y dado que éstas se suponen descripciones de una observación o experiencia, la ciencia, como sistema lógico de proposiciones empíricas, describe el mundo y el filósofo tiene asignada una doble tarea de control: que todas las proposiciones sean empíricas o, en su caso, lógicamente verdaderas (verdades formales), y que constituyan un sistema coherente, es decir, con ausencia de contradicción.

12. Ciclo de conferencias recogido en *Logic and Knowledge*, traducido en Madrid, Taurus, 1966, *Lógica y conocimiento*.

Posteriormente veremos algunos de los problemas implicados en esta teoría del atomismo lógico al ser asumida por el círculo vienes. De momento nos interesa solamente subrayar que Wittgenstein la asumió y desarrolló en el *Tractatus* convirtiéndola en programa de la concepción científica del mundo.

8.3. Hacia el Círculo

En 1921 se publica en alemán el *Logische-Philosophische Abhandlung*, cuya traducción inglesa con el título de *Tractatus logico-philosophicus* salió al año siguiente, prologada por Russell. Y así comienza una apasionante historia que hoy comienza a descifrarse. Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ingeniero, estudioso de las matemáticas y de la lógica, estudia con Russell en Cambridge y conoce la obra de Russell y de Frege. Entre el *Tractatus*, libro aceptado como Biblia por los neopositivistas, y las *Investigaciones filosóficas*, publicado póstumo en 1953, median treinta años. Cuando éste se publica, la historiografía recurre a las «dos épocas». Incluso se explica el paso de unas posiciones a otras; incluso se engrandece a Wittgenstein al poder ser puesto como el *origen* de las dos líneas de análisis filosófico más brillantes y hegemónicas: neopositivismo y filosofía analítica. Hoy, especialmente después del documentadísimo y sugerente trabajo de A. Janik y S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*,¹³ las interpretaciones historiográficas están cambiando. También es cierto que a ello contribuye el languidecimiento del fervor positivista y analista, la última pasión, la última figura esperanzada de una conciencia envejecida en su pasión analítica.

La «Introducción» de Russell influyó mucho en la lectura que del *Tractatus* se hizo. Russell, a quien no agradó del todo el libro, se esforzó en destacar lo que en él había de línea logicista, como magnífica expresión de la «filosofía científica». Aquel final del *Tractatus* que invitaba a guardar silencio sobre todo aquello de lo que no se puede hablar, se tomó como *slogan* del quehacer analítico antimetafísico. El *Tractatus* ofrecía las reglas del decir y sus límites. Y, apasionadamente, con fervor casi religioso, una pléyade de filóso-

13. Hay traducción castellana en Madrid, Taurus, 1974.

fos —de los cuales uno de los grupos verdaderamente fértiles lo constituyeron los hombres del Círculo de Viena— se lanzó a la caza de brujas metafísicas en el lenguaje, a decir incluso a los científicos lo que está permitido decir, lo que «es pertinente». Hoy se lee el *Tractatus* con otras perspectivas y encuadrado en el proyecto filosófico wittgensteiniano. A Wittgenstein le preocupaba la potencia representativa del lenguaje frente al mundo y, en especial, del lenguaje científico. Es un problema filosófico clásico, aunque abordado en claves modernas. El lenguaje, lo único que el pensamiento posee, ¿puede representar el mundo? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuáles son sus reglas? ¿Cuáles son las claves de su eficacia? ¿Cómo garantizar que no se filtre la ficción? Es el problema constante de la filosofía, pero ahora, puesto fuera del esquema del sujeto-objeto, fuera de todo psicologismo, centrado en el lenguaje. Y ni siquiera es del todo convincente que el objetivo de Wittgenstein sea el de hacer callar a la metafísica. Al menos, desde la proposición 6.4 en adelante se abordan la ética y la mística en el más grandioso lenguaje metafísico. «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor» (6.41). «Así, pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa. La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive» (6.431). «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico» (6.522).

Quizás el objetivo de Wittgenstein fuera no tanto hacer callar respecto a la ética o la mística cuanto dejarlas en paz; es decir, quizá su mensaje no fuera tanto un desprecio sobre todo aquello que no se puede decir con las reglas del decir científico que la lógica define, cuanto acabar con la pretensión de la ciencia de poner su ley y su navaja sobre un campo en el que debe reinar el silencio, que es palabra sin orden, sin sumisión a la ley.

Es curioso que Wittgenstein, que ya trabajaba en los años veinte en sus *Investigaciones filosóficas* —lo que prueba su escasa estima al *Tractatus*, a no ser que lo entendiera como acabamos de sugerir: establecimiento de los límites de la ciencia—, cuando se reunía con alguno de los amigos que tenía entre los miembros del *Wiener Kreis*, evitara discutir de filosofía; prefería la poesía. De hecho, sus lecturas nos confirman su interés por un pensamiento poco aceptable por los neopositivistas, como Schopenhauer, Tolstoi, etc.

Pero el *Tractatus* cobró vida propia y tuvo sus efectos ajenos a lo

que parece era el proyecto del propio Wittgenstein: se adoptó como el texto doctrinal de lo que debe ser la actividad filosófica, a saber, crítica del lenguaje, demarcación de lo no significativo, de lo sin sentido, definición de las reglas de representación simbólica, establecimiento de la especificidad del lenguaje lógico-matemático... Por ello también es útil leerlo como *texto* (no como obra de Wittgenstein), que produjo importantes efectos en el neopositivismo, que sirvió de punto de partida y de canon a toda una época de análisis filosófico, posiblemente la más fértil de esta prolongada filosofía de la experiencia.

El *Tractatus* es un texto oscuro, quizá más incoherente de lo que hasta ahora se ha «podido decir», pues entre lo *decible* hay cosas prohibidas hasta que callen las pasiones. El texto es confuso, con dudosa continuidad lógica y su estructura —proposiciones numeradas con pretensión de orden geométrico— a ratos no pasa de ser aforístico. Su magnífica recepción merece estudios que serían apasionantes. Cada cual encontró en el *Tractatus* su proyecto o algo cercano al mismo.

Russell señalaba en la «Introducción» que el objetivo del *Tractatus* era el simbolismo, es decir, «partiendo de los principios del simbolismo y de las relaciones necesarias entre las palabras y las cosas... se ocupa de las condiciones que se requieren para conseguir un lenguaje lógicamente perfecto».¹⁴ En versión de Russell, Wittgenstein no se ocuparía de lo que será el proyecto neopositivista; de las reglas para conseguir un lenguaje *bien hecho* en las ciencias para garantizar la significatividad de sus proposiciones; es decir, no se ocuparía del problema epistemológico, de la misma manera que no se ocupa «de lo que ocurre en nuestra mente cuando empleamos el lenguaje» (lo cual pertenece a la psicología), ni del problema de usar las proposiciones de tal modo que expresen la verdad antes que la falsedad» (cosa que pertenece a las ciencias especiales). De lo único que se ocupa Wittgenstein, según Russell, es de «qué relación debe haber entre un hecho (una proposición, por ejemplo) y otro hecho para que el primero sea capaz de ser un símbolo del segundo. O sea, se ocupa sólo de la cuestión lógica, de las condiciones de un simbolismo correcto.

El punto de partida de Wittgenstein sería las insuficiencias del lenguaje ordinario y el objetivo conseguir unas reglas del buen len-

14. Páginas 11-12, en la edición de Alianza.

guaje, que garantizara que en el mismo todas las proposiciones tuvieran sentido y, además, significado unívoco. El presupuesto constante, tomado del *atomismo lógico* russelliano, es que debe haber algo común entre la estructura de la proposición y la estructura del hecho que afirma. Ese algo común no es *decible* en el lenguaje; sólo es *mostrable*.

En el empirismo asociacionista de Hume, Mill y Mach, los contenidos elementales eran ideas simples (impresiones, sensaciones...), y preocupaba fundamentalmente el mecanismo y las leyes de combinación entre ellas. La proposición, el tema del juicio, preocupaba poco. Ahora, al contrario, y gracias al desplazamiento del terreno psicológico al lógico, lo importante son los nombres, las palabras y sus combinaciones en la enunciación del juicio. No importa la *idea*, sino la *proposición*. Lo ideal y deseable es que cada *elemento* real tenga un nombre, sólo uno y no compartido: el simbolismo simple. Cada *complejo* de elementos tendría una combinación de símbolos simples. Con un simbolismo así y un buen conocimiento de la sintaxis o reglas de combinación de los símbolos, podríamos avanzar hacia ese lenguaje ideal. Como dice Wittgenstein, «la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido» (4.003). El filósofo debe comenzar por saber qué se puede decir y cómo decir lo decible.

Frente a la lectura logicista de Russell, los hombres del círculo de Viena acentuaron en la suya los aspectos epistemológicos. La filosofía que los positivistas leyeron en el *Tractatus* estaba, sin duda en el texto. Allí se sostiene que la única realidad, al menos la única que interesa a la ciencia, es lo dado a nuestra percepción, los contenidos de la experiencia, los «hechos». Todo conocimiento es conocimiento de esos hechos, de esos datos perceptivos. Y dicho conocimiento no es sino la descripción lingüística de esos hechos. La ciencia, estructura lingüística, es descripción de los hechos, imagen del mundo dado en la experiencia. Cada hecho elemental, atómico, puede ser descrito en una proposición elemental. Toda proposición general describe un conjunto de proposiciones elementales: su verdad y su sentido está enteramente determinado por los de aquéllas. Las reglas de combinación de esas proposiciones elementales son las de la lógica.

Las proposiciones lógicas son tautologías, es decir, proposiciones vacías de contenido, formalmente verdaderas. Propositiones lógicas y proposiciones fácticas constituyen las teorías científicas. Todo lo

que no pueda ser expresado por ellas es metafísica, especulación sin sentido, sin significado. No podemos comprender lo que no puede expresarse ni hay pensamiento que no sea traducible a lenguaje. Éste, pues, acota el campo de lo decible, que es el campo de lo pensable, el mundo con sentido. El lenguaje pone el límite de nuestro universo.

La filosofía queda así establecida como simple actividad crítica del lenguaje, sin más pretensión que garantizar «lenguajes bien hechos», cosa que se consigue a base de garantizar que todo nombre o signo corresponda a un hecho empírico, que en las proposiciones no hayan nombres sin significado empírico y que en el manejo de los signos lingüísticos se sigan fielmente las reglas lógicas. La filosofía deja de aspirar a ser conocimiento; su misión se reduce a aclarar significaciones.

Wittgenstein prescinde de la variabilidad gramatical histórica de los lenguajes. En el fondo opera con un lenguaje de naturaleza ideal, un lenguaje que es imagen o modelo (*Bild*) del mundo, sin más función que la representativa y la comunicativa. Inspirado en el «atomismo lógico» russelliano, establece una correlación biunívoca entre cada signo simple (nombre) y un objeto (contenido empírico). La proposición, estructura de signos, representa la realidad (estructura de hechos). Esa capacidad representativa o descriptiva es su «significado». Toda proposición general representa un conjunto de proposiciones simples o atómicas: su significatividad, su valor de verdad, depende de los valores de verdad de ésta. Esta reductibilidad a proposiciones elementales es fundamental, pues se tenía como la garantía de su verificabilidad, ya que estas proposiciones elementales son las confrontables con los hechos empíricos.

Al menos, en esta lectura neopositivista de Wittgenstein, el texto del *Tractatus* dibuja un nuevo rumbo de la filosofía. Ésta se reduce a guardián del lenguaje significativo. El lenguaje pone los límites de lo cognoscible, impone lo decible como único campo del conocimiento; y la filosofía reduce la potencia del decir en ese doble criterio que pronto aparecerá problemático: la necesidad de confrontación empírica, de verificación, de las proposiciones elementales, y las reglas de coherencia lógica en la construcción de teorías.

Pero la obra de Wittgenstein no acaba aquí. Cuando a finales de los años veinte vuelve a Cambridge como profesor, ya estaba madurando una concepción del lenguaje —y, por lo tanto, de la filosofía— sensiblemente diferente. Sus *Investigaciones filosóficas* y sus *Cua-*

*der*nos de los cursos que impartió en Cambridge, condensan esta nueva posición. Es el «segundo Wittgenstein». Se abandona la idea de un lenguaje ideal, se centra la atención en el lenguaje ordinario, se da el giro hacia la concepción funcionalista y relativista de los *usos* lingüísticos.

Por ello se suele interpretar que el *Tractatus* liga a Russell con el neopositivismo y las *Investigaciones* ligan a Moore con la filosofía analítica. Lo cierto es que el lenguaje, ahora, no es una estructura lógica, ideal, de signos, sino una articulación plural de «juegos lingüísticos», cada uno de los cuales tiene sus reglas y su función específicas. Además, se sustituye la constante referencia de los signos a su significado empírico por la atención sobre la diversidad de usos de los mismos. La actitud normativa, orientada a separar lo significativo de lo sin significado, es sustituida por una perspectiva descriptivista de las funciones y significaciones en los usos del lenguaje ordinario. La tarea del filósofo ya no es servir a la ciencia construyendo un lenguaje ideal, ni liberar el lenguaje científico de las impurezas metafísicas. El análisis del lenguaje se toma ahora como tarea filosófica sustantiva. Se continuará la crítica al lenguaje ordinario, los abusos en el mismo, los prejuicios, las tendencias a clasificar, universalizar, sistematizar, es decir, se mantiene en alto la espada antimetafísica, pero se abre la puerta a una hermenéutica del lenguaje que poco tiene que ver con el rígido análisis que cuajará en neopositivismo. El nuevo análisis se orientará a la descripción de los juegos lingüísticos sin pretensiones normativas. Los signos que constituyen el lenguaje son vistos como los participantes de un juego, sometidos a unas reglas, unas convenciones, unos usos. Ya no se busca su significado, sino su uso. El «significado», incluso, parece sospechoso. Recuerda las «esencias» (mentalistas, realistas o empiristas) y lleva a muchas polémicas. Un signo puede tener una diversidad de significado, según el «juego» en que se mueve, según una extensa red de determinaciones semánticas, psicológicas, sociales.

En rigor, la filosofía parece renunciar a sí misma y se disuelve en el análisis, en una mera técnica. En el neopositivismo, aunque muchos de ellos abominaran ser considerados filósofos, siguen dando vueltas, aunque sea para combatirlos, en torno a los viejos problemas, los problemas eternos de la filosofía.

El filósofo positivista asume con pasión su papel de guardián de una verdad, de la ciencia. Aunque no considere a éste como conocimiento absoluto, en términos relativos, es coronada como parcela

privilegiada del pensamiento, como creencia racional única y razonable. El neopositivista sigue siendo «entusiasta» hacia el exterior, aunque escéptico hacia el interior. Frente a la especulación metafísica defiende la ciencia empírica como un sacerdote su dogma. Frente a la propia ciencia, en su seno es tolerante liberal, más o menos convencionalista.

En la «filosofía analítica», por el contrario, no queda nada más que una técnica de descripción de la topología del lenguaje. Es así, al menos, en la propuesta wittgensteiniana, pues incluso en una aséptica aplicación de cualquier técnica de análisis lingüístico suelen filtrarse las viejas aspiraciones de la filosofía. El analista del lenguaje no parece tener nada que defender, ningún lugar sagrado. La filosofía renuncia a cualquier papel legislador y a toda acción purificadora: se otorga la tarea de narrar notoriamente los usos del lenguaje. G. Ryle,¹⁵ comentando el carácter técnico, la asumida asepsia analítica, el rigorismo en los instrumentos y los procedimientos, señala de pasada que «la habilidad del virtuoso no le convierte en maestro». Si fue fecundo en el sentido del ridículo, que evitaba aceptar conmovido cuanto era dicho con solemnidad, la *jurada* asunción del lugar de los científicos llevó consigo inseguridad y rutina, que apenas pudo disfrazarse con erudición y academicismo. El miedo a ser filósofos impidió a muchos superar el nivel del escritor de diccionarios. Con lo cual han negado su vocación terapéutica y, en lugar de enseñar a la mosca salir de la botella, han contribuido a hacer apetecible entrar en ella.

8.4. El Círculo

El *Wiener Kreis* lo constituyeron un importante número de científicos y filósofos. El grupo se gestó a lo largo de los años veinte. Dos grandes figuras contribuyeron a dar coherencia y homogeneidad a unos círculos de discusión de temas de filosofía de la ciencia. Estos hombres fueron Moritz Schlick, que fue invitado a Viena, en 1922, como profesor de filosofía de las ciencias inductivas, cargo que

15. «Introducción» a *La Revolución en filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 17.

ocupara Mach a caballo de los dos siglos, y Rudolf Carnap, que igualmente fue invitado a la Universidad de Viena en 1926. Otto Neurath, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, Victor Kraft, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn... son algunas de las más importantes figuras del grupo.

Pero el grupo de Viena no sólo es importante por la producción teórica de sus miembros, sino porque mantuvo diálogos y debates filosóficos con otros importantes pensadores que, con mayores o menores diferencias, se movían en el campo de positivismo, o al menos de la filosofía de la ciencia. Wittgenstein, ya lo hemos dicho, nunca perteneció al grupo, pero ejerció una importante influencia, especialmente a través de Waismann y Schlick. Karl Popper, en posiciones críticas y recelosas en muchos puntos, mantuvo con ellos un contacto frecuente. Reichenbach, Hempel, Dubislav, en la teoría de la ciencia; C. W. Morris y los pragmatistas americanos; Nagel y Quine desde la lógica; Wisdom, Ryle, Ayer, en línea con el análisis lingüístico de Cambridge y Oxford; todos ellos mantuvieron relaciones con el grupo y sirvieron de enlace con otras problemáticas y actitudes filosóficas. El resultado fue que el neopositivismo no sólo se constituyó como una actividad filosófica con su campo de reflexión, sus problemas, sus técnicas de análisis, su lenguaje, etc., sino que llegó a ser una *actitud* exportada a cualquier actividad científica.

A. Pasquanelli publicó en 1969 una antología con el título de *Il neoempirismo*. En ella incluye textos de Moore, Russell, Wittgenstein, Schlick, Reichenbach, Carnap, Ryle, Popper, Quine, etc. Aparte de las observaciones que podrían hacerse sobre el término «neoempirismo», por las cuales algunos prefieren el de «neopositivismo», «positivismo lógico» o «empirismo lógico», no es fácil justificar la inclusión de tan diversos pensadores bajo una misma línea, a no ser que ésta esté caracterizada de forma muy general. Es lo que hace Pasquanelli, poniendo la reflexión sobre el lenguaje como el elemento determinante. Aun así, distingue tres fases: la primera correspondería a la revolución antiidealista y la llamada al lenguaje como campo de reflexión filosófica (Moore, Russell, Wittgenstein); la segunda la constituiría el *Wiener Kreis* hasta su diáspora por la primera guerra mundial; la última se caracterizaría por una cierta dispersión de corrientes, como la línea analítica inglesa, la epistemológica del popperismo y la lógico-epistemológica de Quine.

La historia de la filosofía seguirá estableciendo alineaciones, dife-

renciaciones y unificaciones más o menos útiles para reconstruir la imagen de un proceso complejo. Y cuanto más se precise, cuanto más intensa sea la caracterización de cada autor, más dificultades aparecerán para seguir manteniendo la homogeneidad del conjunto. Por lo tanto, y dado el carácter de este trabajo, aceptamos la habitual tesis de la existencia de dos líneas principales, unidas por su común aceptación del lenguaje como el campo propio del análisis filosófico y diferenciadas por la acotación de ese campo (una limitada al lenguaje científico, la otra abierta al lenguaje ordinario) y por la técnica de análisis (una asumiendo la lógica como regla de construcción de lenguajes, la otra con una hermenéutica más flexible). A la primera la llamaremos neopositivismo y a la segunda filosofía analítica.

En 1929, el grupo de filósofos y científicos de Viena organiza en Praga un congreso. El manifiesto constitucional del círculo fue el escrito de Carnap, Neurath y Hahn, *La concepción científica del mundo del Círculo de Viena*. Al año siguiente se encarga de la revista *Annalen der Philosophie*, cuyo nombre cambian por el de *Erkenntnis* y que, dirigida por Carnap y Reichenbach (del grupo neopositivista de Berlín), será el órgano de expresión del nuevo positivismo.

Como ya hemos señalado, la vida del grupo fue corta. Cuando en 1938 organizan el congreso de Cambridge (tras el congreso de Copenhague y París) el grupo vienés se había dispersado; Hahn había muerto en 1934, Schlick fue asesinado en 1936 por un estudiante perturbado; Carnap, Gödel... estaban exiliados en EE. UU., Waismann en Inglaterra, Neurath en Holanda... Este último hizo grandes esfuerzos por mantener la organización del círculo en la diáspora. La revista *Erkenntnis* pasó a llamarse *The Journal of United Science*, editada en La Haya. Desde allí dirigió Neurath la publicación de una serie de trabajos bajo el título unitario de *The International Encyclopaedia of United Science*. El peso específico del neopositivismo se había desplazado a EE. UU. La muerte de Neurath y la guerra acabaron rompiendo las conexiones. Pero no sería justo interpretar el fin del *Wiener Kreis* desde las determinaciones externas. El neopositivismo había cuajado en las potentes universidades estadounidenses y la producción teórica continuaría. Se había roto el «círculo» porque, en rigor, su objetivo estaba cumplido en la parte que era posible; y, en la otra, se había revelado imaginaria.

La tarea cumplida fue la de inaugurar una fecunda reflexión sobre el lenguaje, su naturaleza, sus posibilidades, sus reglas, sus fun-

ciones...; la tarea irrealizable, corregir ese lenguaje bien hecho que garantizara el *sentido*. La corriente analítica nacida de Moore y del viraje de Wittgenstein en 1929 —es decir, desde el *origen* del círculo de Viena— estaba llamado a aceptar el lenguaje ordinario tal como se da, a tomarlo como bien hecho, llamando a los «filósofos» a que devolvieran la palabra a la gente ordinaria, que son los que la usan tal como debe usarse sin más límites que la comunicabilidad. El propio proceso de los hombres del círculo les llevaría a tomar conciencia de la inviabilidad del proyecto. El saldo, no obstante, fue positivo: si no lograron *limpiar y fijar* el lenguaje, al menos fomentaron su estudio; además, la razón descubrió así otro camino sin salida, ampliando su conciencia de sí.

El positivismo del grupo tuvo desde sus orígenes un carácter militante, una actitud confesadamente belicosa. La «metafísica» sería declarada el objetivo a abatir, con un radicalismo tal que con frecuencia se identifica con filosofía, con lo cual el «filósofo» positivista se declara simplemente científico coanalista del lenguaje de la ciencia y renuncia a ser filósofo. Ya Russell había señalado esta pretensión de disolver la filosofía en el análisis. En rigor, los ataques a la metafísica son tan viejos como la filosofía misma, habiéndose mantenido constantes desde Hume en toda la tradición positivista. Pero, como dice Ayer,¹⁶ «la originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir; su acusación contra el metafísico es en el sentido de que viola las reglas que un enunciado debe satisfacer si ha de ser literalmente significativo».

A la metafísica se la derrota mostrando la no significatividad de sus proposiciones; la ciencia se concibe como sistema lógicamente organizado de proposiciones significativas; la filosofía queda convertida en una acción de vigilancia y control de las proposiciones, en guardián del lenguaje. Si acaso, y como tarea auxiliar, la filosofía ejerce una acción terapéutica: enseñando las reglas del bien decir y sus límites, mostrándonos las confusiones y abusos, desentranando los enredos o violaciones de la lógica, nos ayuda a sacar la mosca de la botella, *cura* nuestra enfermedad, esa «pasión metafísica» que se desata con la ayuda del mal uso del lenguaje.

El tema de la significación se convierte en la nueva obsesión de

16. «Introducción» a *El positivismo lógico*, Madrid, F. C. E., 1978, p. 16.

la filosofía. Si definir la verdad había cautivado a los filósofos hasta el siglo xx, ahora el orden del día está protagonizado por la significación. Y el problema no parece ser nada fácil. Moore, y luego los analíticos, buscarán las significaciones de los términos y de las proposiciones en las distintas funciones del lenguaje; Russell sostiene los símbolos de sus átomos lógicos en su carácter significativo; Wittgenstein define la ciencia por la dignificación de sus proposiciones, distinguiéndolas de aquellas de la lógica (tautología) y de la metafísica (sin sentido).

El círculo de Viena, pues, como todo el positivismo, se esforzó en aislar las proposiciones empíricas, las únicas significativas. Pero más que ningún otro momento filosófico desarrolló técnicas depuradas para esa labor profiláctica y terapéutica. El criterio de significación que adoptó el círculo fue el basado en el principio de verificación. Y definir este principio se convirtió en la tarea principal y urgente: de su éxito dependía la legitimidad de su función.

Pero este principio tiene sentido sólo por la concepción neopositivista del lenguaje heredada de Russell a través de Wittgenstein. Para ambos filósofos existen los llamados *enunciados elementales* que, si son verdaderos, corresponden a *hechos* simples. El lenguaje de la ciencia podría construirse por las combinaciones de dichos enunciados, merced a las reglas lógicas. Todo enunciado complejo resulta de la conexión de enunciados simples y su contenido de *verdad* le viene de la de sus componentes. Y como éstos enuncian directamente un *hecho*, su verdad puede verificarse. Verdaderos o falsos, si son verificables es porque tienen contenido empírico, es decir, ponen significación.

Pronto se pondrá de relieve que no era nada fácil decidir sobre el contenido empírico de los enunciados, es decir, verificarlos. Y el principio de verificación tendía a entenderse en términos de que el significado de una proposición consiste en su método de verificación. Las dificultades que iban surgiendo en torno a la verificación ponían constantemente en cuestión la legitimidad de la función asumida por los filósofos neopositivistas como «policía intelectual» (en palabras de Ayer) en prevención de la tentación metafísica.

No era fácil contestar a la crítica de que el principio de verificación no es verificable, lo que ponía en cuestión su legitimidad, al menos que se aceptara la necesidad de una definición convencional, si no «arbitraria» al menos «libre», en el origen. Tampoco era fácil decidir el status de los enunciados de la lógica y de las matemáticas,

inverificables en cuanto a priori; se optó por considerarlas *tautológicas*, enunciados que no decían nada sobre el mundo, sin contenido empírico alguno, pero no por ello carentes de toda significación y sentido. Tampoco era fácil, en fin, condenar todos los enunciados éticos —en rigor incluidos en el campo de la metafísica— a la no significación; se buscarían formas de salvar la ética de alguna manera, siendo el *emotivismo* de Ayer la vía más en consonancia con los vieneses.

Pero había otros problemas que afectaban directamente a la posibilidad misma de la verificación. Si el enunciado elemental describía experiencias inmediatas de un sujeto individual, ¿cómo escapar al *solipsismo*? El sorprendente esfuerzo de Carnap en su *Der logische Aufbau der Welt* (1928) no tendría éxito, como reconocería él mismo más tarde: no pudo reconstruir nuestros conceptos desde una base solipsista. Parecía preferible suponer que los enunciados elementales describían *hechos objetivos*, acontecimientos físicos. Ahora bien, ¿era eso legítimo? ¿No se traspasaba así el límite puesto por el empirismo? Esa suposición, ¿no era una ventana a la metafísica?

Otro problema era el de las *leyes*. ¿Cómo *verificar* una proposición universal? Los infinitos casos que incluye no son verificables. Popper insistiría en este punto y ofrecería una alternativa a la verificación: la falsación. La significación de un enunciado vendría dado por su método de falsación, y su contenido de verdad por su capacidad de resistir la falsación. Ninguna ley es verdadera, pues no puede ser verificada; su validez dura en tanto que resiste a ser desmentida.

La opción de Popper en su *Logik der Forschung* no podía satisfacer a los hombres del círculo vienés, tanto porque el principio de falsación llevaba también a paradojas como porque era desplazar en muchos grados el proyecto neopositivista: de la *lógica de la ciencia* (contexto de control y justificación) a la lógica del *descubrimiento científico* (contexto del desarrollo y de la investigación). Pero tampoco podían permanecer impávidos ante los problemas. Progresivamente irían flexibilizando la formulación del principio de verificación.¹⁷ El pensamiento, en su esfuerzo de autocontrol, iría descubriendo los límites de su legitimidad para establecer límites, debilitando su fe en su misión controladora y purificadora. Esta historia del

17. No podemos entrar en precisiones. Véase el trabajo de CARL G. HEMPEL: «Problemas y cambios en el criterio empirista del significado», en Ayer, *El Positivismo lógico*, Madrid, F. C. E., 1978, pp. 115 y ss.

«principio de verificación» podía verse como la historia de un fracaso; no obstante, y sin recurrir a la riqueza de reflexiones puntuales y a la eficacia práctica de dichos análisis, constituyó, con su *esplendor* y su *miseria*, en términos usados por J. Muguerza,¹⁸ una aventura más de la razón que, explorando caminos en proyectos imposibles, avanza hacia su *autoconciencia*. Desde perspectivas hegelianas podría pensarse que la aventura analítica es una ficción más del espíritu para conocerse a sí mismo, para reconocerse como lo absoluto. Aunque también podría pensarse que si todo es una ficción para llegar a la autoconciencia, ¿por qué no pensar que ésta también es imaginaria? Es decir, ¿por qué no pensar que incluso la *autoconciencia* es una ficción, una astucia de la razón para dar apariencia de orden y dirección a lo que es una actividad libre y esencialmente arbitraria?

El neopositivismo, pues, tenía que llevar a término su aventura, cuyo hilo conductor pasaba por la teorización de la posibilidad de la verificación como instrumento de demarcación entre lo legítimo y lo absurdo en la ciencia. No podían realizar la tarea con las toscas formulaciones de la exigencia observacional propia al empirismo clásico. La ciencia se convertía en un lenguaje cada vez más sofisticado y, por tanto, con mayores riesgos de impurezas metafísicas. Asumida la tarea del filósofo como la de clarificador del lenguaje, había que evitar la presencia en el mismo de cualquier signo o proposición, aparte de las conexiones lógicas y las proposiciones analíticas, que no sea nombre de un objeto o no describa un hecho empírico.

La «verificabilidad», pues, es la condición principal de las teorías científicas. Es lo que las constituye como teorías científicas, es decir, como estructura de proposiciones significativas, con contenido empírico, enlazadas por operadores lógicos. No es extraño, por tanto, que el principal centro de reflexión girara en torno al establecimiento del «criterio de verificación». Lo que para el empirismo clásico podía parecer muy simple —recordemos cómo Hume, en su análisis depurador de toda ficción, ante cualquier *idea* preguntaba siempre por la *impresión* de la cual era copia, no teniendo nunca dudas al respecto— para los neopositivistas resultó una tarea ardua, controvertible, agotadora y, al final, suicida.

Definido el criterio como «el significado de una proposición

18. J. MUGUERZA: *Introducción a la concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1974.

es el método de su verificación», se plantea en seguida, como hemos señalado, la cuestión de la legitimidad de tal enunciado. ¿Es él mismo empírico? ¿Cuál es su método de verificación? Por muchos esfuerzos dedicados a justificarlo, o se caía en la legitimación pragmática, o no se veía claro qué enunciados metafísicos pudieran ser depurados usando como criterio un enunciado de su misma categoría. Además, incluso aceptándolo, estaba el problema de definir la verificación. No era tan fácil como se pudiera imaginar verificar una proposición elemental. ¿Qué era eso de confrontarla con los hechos? Las dificultades obligaron a reformular una y otra vez el principio, sustituyendo «verificabilidad» por «confirmabilidad», por «testabilidad». Pero, con todo, siempre surgían dificultades. Parece como si el lenguaje se burlara, en su juego infinito, resistiéndose a ser ordenado. Las paradojas y sofismas que tanto entusiasmaron en diversos momentos de la historia de la filosofía no tienen comparación con la habilidad de estos filósofos para mostrar los límites que el propio lenguaje ponía a dejarse someter a la ley.

Supongamos que una proposición no puede ser verificada hoy, por ejemplo, «en el año 2000 los hombres se instalarán en Neptuno». Es una proposición verificable y, por lo tanto, con sentido, verdadera o falsa. Pero ahora, en el momento de formularla, ¿cuál es su valor de verdad? Supongamos que complicamos la cosa y decimos que «en Neptuno es posible la vida humana». ¿Cómo podremos verificarlo? Su verdad o falsedad parece estar subordinada a la técnica de verificación. ¿Cuándo daremos por finalizada la verificación?

Igualmente, no todos estaban dispuestos a aceptar las «proposiciones protocolarias» o elementales. Pensaban algunos, contra Carnap y Neurath, que el presupuesto de los protocolos llevaba la reflexión a una fundamentación en la psicología, deslizándose al subjetivismo. Y preferían recurrir a un convencionalismo que, en rigor, volvía a introducir en la ciencia hechos absolutos, proposiciones elementales absolutas.

Otro problema surgía de la propia estructura lógica que se daba a las teorías. Para que una teoría fuera verificada debía permitir que proposiciones elementales deducidas lógicamente de ella fueran verificables. La deductibilidad de las proposiciones elementales era condición necesaria para la verificación. La verificabilidad pasaba a entenderse como la posibilidad de una proposición de ser deducida de un conjunto de proposiciones observacionales. Pero esta identifi-

cación de verificabilidad con deductibilidad, aparte de ser sospechosa, ponía el problema de que la inmensa mayoría de las proposiciones de la ciencia no podían verificarse por no ser deducibles con tal rigidez...

Es imposible resumir un debate de años que ocupó a decenas de brillantes especialistas. Sólo queremos anticipar algunas conclusiones generales que luego ilustraremos al hilo de los filósofos. El neopositivismo sirvió fundamentalmente para hacer del lenguaje el único campo de análisis para la reflexión filosófica, poniendo de relieve cómo muchos debates en la historia de la filosofía se eternizan por un uso incorrecto, por una utilización arbitraria del lenguaje. Y también sirvió, en negativo, para poner de relieve que el lenguaje tiene una función mucho más compleja que la que esta filosofía pretendía asignarle, que ni se agota ni se deja reducir a ser representación lógica del mundo. Por último, el neopositivismo puede leerse como expresión de esa constante desconfianza en la filosofía en sí misma desde Hegel, cada vez menos segura de su derecho o legitimidad para decir la verdad de la realidad, cada vez más desconfiada en su poder para leer la ley del mundo o poner su ley al mundo. Al limitar su mirada al lenguaje, ha renunciado incluso a mirarse a sí misma como pensamiento del pensamiento, como conciencia de la idea, como reflexión. Renuncia a ser reflexión sobre el pensar para ser sólo análisis del pensamiento expresado en lenguaje, objetivado en estructura de signos. Olvida su derecho a dudar de que en esa objetivación del pensamiento en lenguaje no se pierda su riqueza, de que la palabra tal vez sea solamente una representación pobre de la idea. Más aún, acaba aceptando que la idea no debe superar la palabra, que el pensamiento debe someterse y reducirse a la cárcel del lenguaje. Sólo cuando se pregunta por la legitimidad de esa ley surge la sospecha; pero, aceptada la sumisión, se tiende a aceptar la legitimidad de la ley.

La filosofía, como avergonzada de sus extravagancias, de su despotismo, del arbitrario ejercicio de su papel legislador, acaba por negarse el derecho a existir, acaba llamándose sin sentido, acaba reconociéndose silencio. Y deja que el *análisis*, el pensamiento sometido a reglas, el pensamiento que se llama no filosófico, se otorgue la autoridad de decir lo que es y lo que no es, lo que tiene sentido y lo que es vacío, lo que se puede decir y lo que no puede ser dicho. Puede sospecharse que esos *no-filósofos* son en realidad sólo otro tipo de filósofos; pero si ésta es la nueva voz de la filosofía,

no faltará quien piense que habla desde una estéril prisión. La filosofía, que en el neopositivismo se convierte en carcelera del lenguaje, queda ella —al fin sólo es lenguaje— encerrada en su propia cárcel, carcelera en su celda. Pronto sentiría el absurdo y la insatisfacción de semejante estado. Pronto volvería a desear la libertad.

Mach había trazado en sus líneas generales el proyecto neopositivista. Se trataba, en definitiva, en construir la ciencia como un lenguaje bien hecho que pudiese representar legítimamente la realidad, siendo el criterio legitimar el vínculo empírico. Por ello había que definir el universo ontológico, había que desarrollar la concepción lógica del lenguaje y había que resolver los problemas de *interpretación* o de *significación*, es decir, el criterio que permita referir las expresiones lingüísticas a las cosas reales.

De las tres tareas, el desarrollo de la lógica resultaría la más exitosa, hasta el punto de que determinó las distintas hipótesis que se propusieron para resolver las otras dos problemáticas. Pero el centro de la reflexión fue ocupado por el principio de verificación. No sería exagerado decir que la historia del neopositivismo en el segundo tercio de nuestro siglo ha sido la historia de los esfuerzos por formular de modo aceptable el principio de verificación. No es extraño que así fuera. El filósofo neopositivista, al asumir el papel de garantizar el «sentido» de los enunciados, al convertirse en fiador del contenido empírico de los conceptos y teorías científicas, se ve forzado a construir la máquina que de forma automática e inapelable, sin posibilidad de ambigüedad, decida si el enunciado o la teoría *analizada* pertenece a la ciencia o a la metafísica.

De todas formas hay un hecho que se nos revela significativo. En esa misma historia, en la que un mismo autor va modificando sus sucesivas formulaciones, especialmente como reacción ante las críticas o sugerencias de los otros, aparece claro que el grupo habla el mismo lenguaje. Todos coinciden en el *tipo* de respuesta que es aceptable y en el rechazo de lo que no es pertinente. Pero, como ya hemos dicho, una ciencia se constituye como tal, autónomamente, cuando aparece su acuerdo más o menos generalizado respecto a la modalidad y los procedimientos de respuesta a un conjunto de cuestiones sobre un objeto, cuestiones que, antes de este acuerdo, pertenecían a la «filosofía», lo que es lo mismo que decir que, hasta entonces, había la posibilidad de una pluralidad de respuestas, todas ellas legítimas (como por «derecho natural»), incontrolables entre sí, siendo indecidible su elección. En el caso del neopositivismo, hay

un gran acuerdo a este respecto. Las sucesivas formulaciones al principio de verificabilidad son todas pertinentes, pues se conocen o se poseen con procedimientos y criterios para decidir su validez, su aceptabilidad. Es decir, con el neopositivismo la *actividad* filosófica se acerca al máximo a la científica, aunque Wittgenstein no lo creyera así.

8.5. En el Círculo

8.5.1. SCHLICK: LAS PRIMERAS DIFICULTADES

Congresos, revistas especializadas, contactos personales, relaciones con otras corrientes filosóficas y otros núcleos científicos (como con los miembros de la escuela polaca de lógica: Tarski, Lukasiewicz, Ajdukiewicz, Janina Hosiasson...), el grupo vienés fue un importante centro catalizador de la filosofía de la ciencia. Pero, al mismo tiempo, su corta historia puede verse como un vertiginoso proceso de disolución, de resquebrajamiento e incluso de endofagia. En 1930 emigraba Feigl a Estados Unidos; en 1931 marchaba Carnap a Praga y cinco años después, el año en que Schlick fue asesinado, pasaba a América. Con el acceso del nazismo, el grupo es disuelto. Reichenbach marcha en 1933 a Turquía y luego a Estados Unidos. En 1938, con Austria bajo intenso control nazi, la diáspora es definitiva.

Ahora bien, esta historia externa, que sin duda tuvo su importancia cara a la producción teórica, va acompañada de una disolución interna, de la pérdida progresiva de homogeneidad y unidad. El lenguaje, del cual se habían erigido en analistas, les jugaba la mala pasada de lanzarlos a un vertiginoso proceso de negación de la negación. Los criterios que en un momento servían para enmarcar el análisis pronto mostraban sus limitaciones y eran sustituidos por otros que no tardaban mucho en parecer sospechosos. Y, curiosamente, como si fuera una grotesca burla, las posiciones tomadas para combatir la metafísica se les revelaban como sospechosas de metafísica. Lo no pertinente, lo sin sentido, aparecía en aquellos encargados de aislarlo y alejarlo.

Como hemos visto, el grupo de Viena supo ver la síntesis que el

Tractatus parecía ofrecerles. La lógica y la matemática eran estructuras de proposiciones no significativas, vacías, que no decían nada del mundo. Su analiticidad radical dejaba atrás la pretensión empirista, la solución kantiana de lo sintético a priori y el realismo platonizante russelliano que daba a la matemática con contenido objetivo, aunque ideal. Pero precisamente por eso, porque eran simples estructuras de signos sin contenido empírico alguno, podrían relacionarse con cualquier universo, podrían utilizarse como representación de cualquier realidad. Ya Wittgenstein lo había afirmado: los *hechos atómicos* daban significado a las *proposiciones elementales*. Los neopositivistas del Círculo, fieles al concepto de realidad de Mach, harán que los hechos atómicos sean las *sensaciones* inmediatas de la experiencia.

Como el problema no era conocer una realidad objetiva, describir un orden trascendente, sino simplemente escribir la ciencia; y como la ciencia tenía que cumplir el doble requisito de ser empírica y de estar escrita en una estructura lingüística regida por la lógica, se lanzaron las campanas al vuelo. En el fondo estaban realizando la gran síntesis entre *empirismo* y *racionalismo*, estaban resolviendo el viejo problema filosófico. El discurso lógico-matemático ponía la universalidad, asegurada por su carácter tautológico, y la base empírica ponía la significatividad. La «necesidad», otro viejo requisito que la filosofía solía atribuir a la ciencia, quedaba olvidado. Se pensaba que la «necesidad» pertenecía a la metafísica; la nueva filosofía no reconocía más necesidad que la deductibilidad lógica y la significatividad de sus proposiciones. A la idea del positivismo del siglo XIX, según la cual la ciencia es un sistema de proposiciones empíricas, ahora añadían «y de tautologías».

Por encima de los muchos problemas técnicos que surgían en esta tarea, los dos frentes generales de problemas eran, precisamente, éstos: asegurar la significatividad (problema de la verificación) y justificar la posibilidad de convertir la ciencia en una estructura lógica. Las dos grandes exigencias de la «concepción científica del mundo» se revelaron inmediatamente problemáticas. En ellas comenzaba la disolución.

En el fondo, las diferencias estaban ya en el origen. Bajo el apasionamiento de la creación de un grupo, con un programa y un manifiesto, latían ya las dificultades del propio proyecto. Carnap, en *La construcción lógica del mundo*, nos ofrece el aspecto positivo y optimista. Creía poder reducir todo concepto al dato inmediato;

creía poder construir desde éstos todos los conceptos lógicamente. Pero en seguida se ve obligado a suponer conceptos teóricos no construibles. Podía pensarse que era un límite técnico a superar, que no invalidaba el proyecto. Aun así, las dificultades se dejaban ver. Su otro aspecto, el profiláctico, el antimetafísico, que expresa igualmente el optimismo, nos lo ofrece en *Pseudoproblemas en la filosofía* y en *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. El metafísico, el filósofo, le parece como un poeta, como «un músico sin oído». Y cree encontrar la clave de todo el desvarío metafísico: el uso de palabras sin significado empírico inmediato y el uso de palabras significativas con reglas gramaticales arbitrarias (como el «nada» heideggeriano usado como sustantivo). No había descubierto gran cosa Carnap. Toda la tradición empirista ya había puesto en las palabras el origen de muchos «ídolos». Pero su optimismo se justificaba por creer que ahora, al fin, se posee el aparato técnico capaz de establecer exhaustiva y radicalmente la tarea de demarcación de todo término o proposición sin significado.

En cambio Schlick, desde su origen, se mostró menos radical. Estaba más próximo a Wittgenstein, y si bien abordó con radicalismo la tarea demarcadora —él fue el que por primera vez formuló el criterio de significatividad de una proposición identificándolo al método de su verificación empírica— no lo hacía con desprecio a todo lo que quedara fuera, sino que le parecía importante, quizá lo más importante. Se preocupó mucho por la ética, como muestran sus *Cuestiones de ética* (1930) y por la «filosofía». No entendía estos discursos como científicos, pero sí como fundamentales para la vida. Pensaba, por ejemplo, que el discurso filosófico no hay que entenderlo como proposiciones efectivas, sino como estímulos para la acción. La filosofía, como la ética, como la poesía, tienen que ver con la vida. No son científicas, pero no por ello son sin importancia. No es extraño que Schlick quedara aislado del grupo. Buena parte de su obra no saldría hasta dos años después de su muerte en los *Gesammelte Aufsätze* (1926-1936), publicada por su discípulo y ayudante Waismann.

En Schlick, tal vez por ser el más filósofo —y, desde luego, el más informado en historia de la filosofía—, encontramos en sus trazos generales la evolución de la problemática neopositivista. Una de las objeciones constantes a la ruda formulación del criterio de verificabilidad decimonónica, e incluso la ofrecida por Waismann, que ponía el significado de una proposición en el procedimiento para su

verificación, era su estrechez al excluir la posibilidad de decidir ahora el carácter empírico de enunciados que, si bien no son fácticamente verificables en el momento de su formulación, no parecen excluir la posibilidad de que en circunstancias presumiblemente posibles pudieran serlo. Schlick tratará de obviar este problema intentando liberar el criterio de los límites tecnológicos y científicos del momento. Distingue, pues, aquellos enunciados que son inverificables, por razones gramaticales, de aquellos que sólo son coyunturalmente inverificables.

Ahora bien, esto supone un desplazamiento importante en la posición empirista. En cuanto se hable de inverificabilidad por principio se está desviando la verificación de lo empírico o procedimientos tecnológicos que permiten la evidencia empírica, a la estructura lógica de la frase. Schlick acabará viendo la verificabilidad, condición necesaria y suficiente de la significatividad, como una propiedad de carácter lógico. Una oración será verificable si ha sido construida según las reglas de sus términos.

No es extraño este desplazamiento hacia la hegemonía de la lógica. Cuando se sostiene que la verificabilidad de una proposición consiste en la descripción de las circunstancias concretas que la revelarían como verdadera o falsa, se corrige la estrechez del criterio pero se introducen riesgos y se debilita la opción. Así podrán parecer con sentido proposiciones como «en el interior de Plutón hay filones de esmeraldas», pues podemos imaginar condiciones de verificación; pero también se da entrada a la posibilidad de fabulación en la ciencia. En rigor, sólo quedan excluidos aquellos enunciados que presentan una contradicción en los términos. Es decir, el peso de la demarcación se desplaza hacia lo lógico.

Había, además, otra razón para corregir el sitio de verificación en su fundamentación del empirismo radical. El mismo rigor de análisis de los filósofos neopositivistas había replanteado el problema de la *experiencia*. Una experiencia parece algo propio de *una* mente, algo que le pertenece. Incluso es problemática la racionalidad de la creencia en otras mentes que la propia. En cualquier caso, mi mente no puede tener experiencia de las otras mentes, de sus experiencias. Así, mi experiencia es mía y sólo mía. La experiencia última que decide la empiricidad de una teoría es, pues, individual. Por tanto, la decisión del significado es individual, subjetiva.

Es obvio que un criterio empírico cuyo valor inter-subjetivo no puede afirmarse se vuelve sospechoso. Schlick trata de corregir esta

deficiencia recurriendo a la tesis de Russell-Poincaré,¹⁹ según la cual el conocimiento científico es conocimiento de *estructuras*. Es decir, el término «tibio» será usado por distintas personas para denotar sensaciones diferentes, pero en todos ellos «tibio» designa una sensación que ocupa un mismo lugar en una estructura de sensaciones designadas por términos como «frío», «fresco», «cálido», «caliente», etcétera. No habrá posibilidad de afirmar la semejanza entre las sensaciones, pero sí entre las relaciones estructurales entre ellos.

La sutileza de la solución no es suficiente para ocultar el contrasentido. Schlick viene a decir que el significado de una proposición no es la experiencia individual de la sensación, sino la experiencia inter-subjetiva de la estructura en que dicha sensación se incluye. Esta tesis puede ser más o menos atractiva, pero desde el neopositivismo es inadmisibile. ¿Cómo un empirista consecuente puede poner como significado empírico una *forma vacía*?

No es aquí lugar para seguir paso a paso estas argumentaciones. Sirva este resumen parcial para ilustrar dos cosas: primera, las dificultades de encontrar una formulación satisfactoria del criterio de verificación; y, segundo, que la tendencia —siempre denunciada, inmediatamente corregida y de nuevo activada— es siempre a poner en la estructura lógica el procedimiento de decisión. Los empiristas del siglo XX parecen haber olvidado la lección de Hume: nunca salimos de nosotros mismos. Si Hume no podía bajar de las ideas-imágenes a las cosas, los neopositivistas tampoco pueden pasar del lenguaje a las ideas. La partición lockeana *cosa-idea-palabra*, regida por la relación de significatividad, parecía evidente en el comienzo de la reflexión. En seguida se reveló la imposibilidad de garantizar la relación significativa entre *cosa* e *idea*. Y luego se problematizaría la relación entre *idea* y *palabra*. Los neopositivistas obviamente conocían poco o nada a Hegel, a quien tenían pocas simpatías; pero éste había advertido, tras rumiar la filosofía antigua y moderna, que si se quiere *sacar* algo deductivamente de un principio, debemos imaginar que ese *algo* está desde el origen en el principio. Si no se parte de *unidad*, como Descartes, como Kant, como Fichte, es imposible acabar en ella; si no se pone en el origen la negación (como Fichte, como Schelling), es imposible justificar su aparición. Partir de la diferencia, de la pluralidad, como Leibniz, sólo lleva a hipótesis tan atractivas como la de la *representatio mundi*. El neopositivismo

19. PASSMORE, *Cien años de filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1966, p. 373.

partió de la pluralidad y pretendió legitimar una *adecuatio* entre lógica y experiencia. Todo un desafío a los héroes del análisis.

8.5.2. EL FISICALISMO CARNAPIANO O NEOPOSITIVISMO DURO

La tarea analítica del lenguaje se ejercía siempre con la vista puesta en impedir que lo no significativo se introdujera en los términos o proposiciones. Ya hemos hecho referencia al cuestionable status del criterio de significatividad. No podía ser una tautología, porque entonces no diría nada sobre las proposiciones y su misión es decidir su significatividad; pero no podía ser considerado como proposición empírica pues, entre otras cosas, no tendría valor universal ni normativo. Esto planteaba discrepancias, y aunque se tendiera a tomarlo como *regla*, el problema de su legitimidad seguía planteado. Con la sospecha, además, de que cuanto más se intentara buscarle una legitimación, más cuestiones «filosóficas» surgían exigiendo su respuesta.

Pronto descubrieron un grave problema: las leyes científicas, como toda proposición universal, son prácticamente inverificables por ser imposible reducirlas a la infinita serie de datos empíricos que describen. Podría recurrirse, como hizo Schlick, a considerar las leyes científicas como reglas de formación de proposiciones particulares. Pero eso parecía sospechoso. Incluir entre las tautologías y las proposiciones empíricas la instancia de las *reglas* traicionaba el planteamiento del *Tractatus* y se metía en un terreno peligroso. Por ese camino se tocaba el pragmatismo y tras todo pragmatismo hay una filosofía. Además, estaba el gran problema de que las proposiciones científicas no se sometían tan fácilmente a una «ciencia unificada», a una estructura deductiva rígida, aunque este problema permitía la ilusión de ser resuelto cuando se perfeccionara el análisis. Era un límite técnico.

Una «ciencia unificada», a partir de los datos de experiencia, planteaba problemas previos. Algunos pensaban que los «hechos» eran un peligro. Por un lado, no era nada fácil pensar la relación entre un «hecho» y una «proposición elemental». Además, el reconocimiento de una instancia extralingüística para garantizar el significado del lenguaje suponía el ponerse en las puertas de una metafísica. Suponer el isomorfismo entre el mundo y el lenguaje, como Wittgenstein, podía pasar. Pero en cuanto se llegaba a problemas

concretos de verificación, de definir el significado, se corría constantemente el riesgo de dar entrada a una *intuición* metafísica del mundo. En cualquier caso, suponer un mundo extralingüístico era debilitar la autoridad de la lucha antimetafísica. Otto Neurath, en 1931, mostraba las posiciones más radicales en este punto y proponía un nuevo nombre para el grupo: *Wiener Kreis des Physikalismus*. Por «fisicalismo» entendía el uso unificado del lenguaje de la física para toda la ciencia y, al mismo tiempo, no trascender por ningún motivo el lenguaje, no suponer ninguna instancia extralingüística. La ciencia es un sistema de proposiciones; la ciencia habla de proposiciones y con proposiciones; la proposición es el objeto de la ciencia: no es símbolo, representación de un hecho, sino que ellas son los hechos. El lenguaje es el decir y lo dicho, se dice a sí mismo, habla de sí.

Carnap se adhiere a la propuesta y mientras Neurath intenta la reducción de la sociología en clave fisicalista, Carnap hace lo mismo con la psicología. Esta reducción debe entenderse como reducción conceptual y terminológica, aunque no descarte la pretensión de reducción de las leyes biológicas y psicológicas a las físicas. Un lenguaje unitario cuyos logros y límites muestra la *International Encyclopedia of Unified Science*, y donde siempre queda la duda de si ese lenguaje unificado se entiende como simple instrumento útil o si supone una posición monística.

La lógica de los debates lleva a Carnap a la *Logische Syntax der Sprache* (1934). Las primeras posiciones del positivismo llevaban, al ser profundizadas, a problemas y peligros filosóficos. Además de los que hemos señalado está el famoso debate sobre las «proposiciones protocolarias», al que hemos hecho alguna referencia. También aquí se enfrentan Carnap y Neurath por un lado y Schlick por otro, en las páginas de *Erkenntnis*; pero intervienen otros, como Hempel desde *Analysis*. El tema a debate podía resumirse como sigue. Eliminar la referencia a toda instancia extralingüística suponía eliminar las sensaciones como el elemento de significatividad de las proposiciones elementales.

Pero, con ello, se ponía al mismo nivel a todas las proposiciones científicas. Las proposiciones elementales o «protocolarias» son las que formulan los científicos en una coyuntura dada. Ellas sirven para el control de todo el discurso científico, pero ahora no por su carácter empírico, sino porque son las enunciadas por una comunidad de científicos. Corresponde a éstos establecer los enun-

ciados que se toman como «protocolos», ya que para construir es necesario un punto de partida. Pero así resulta que la base de confrontación se establece *convencionalmente*.

Si antes había un «mundo», que permitía pensar la verdad como adecuación del lenguaje a la realidad, ahora la verdad es simple coherencia. Hempel creía que así se eliminaba todo residuo metafísico; Schlick le decía que así saltaban a la metafísica, porque, en definitiva, tomaban la ciencia por lo real, por un absoluto, sin darse cuenta de que «la ciencia no es el mundo, el universo que la idea expresa no es todo el universo». Le parece a Schlick que el final del positivismo ha sido un racionalismo tan viejo como la metafísica.

Schlick siempre reaccionaba contra las posiciones que se veía obligado a ir asumiendo en nombre de la fidelidad al principio empírico. Su obra, en este sentido, se muestra vacilante. Neurath y Carnap, en cambio, van a asumir conscientemente ese desplazamiento del problema hacia la esfera de la estructura lógica de la ciencia, reformulando adecuadamente el principio de verificación y la concepción del universo ontológico

En *Logical Construction of the World* (1928), Carnap ya mostraba su tendencia a sustituir el lenguaje literario por la formalización, en orden al planteamiento de las cuestiones y de sus respuestas. Partiendo de ideas y relaciones positivas, con ayuda de la teoría de clases *construía* el mundo percibido, las *cualidades*, dejando sólo esbozado el método de construcción lógica de las *cosas*. Por su parte, Neurath sostenía tempranamente que una oración puede compararse con otras oraciones, pero nunca con lo expresable,²⁰ por lo cual la verificación se convierte en una puesta en relación de oraciones, no de éstas con la experiencia. La prueba a la que sometemos una oración nueva, así la de su coherencia con el sistema o teoría en que pretende encuadrarse. Si no es coherente con él, hemos de rechazarla por falsa o bien hemos de transformar el sistema teórico hasta que resulte consistente incluyendo la referida proposición.

Pero, entonces, ¿cómo se garantiza la base empírica? Gracias a las «oraciones protocolares»; pero éstas no son ahora expresiones directas de contenidos empíricos objetivos, intersubjetivos, sino oraciones con la estructura: «Informe de Otto a las 3.17 p.m.: el pensamiento utilizado por Otto a las 3.16 p.m. era: una mesa ha sido

20. «Protokollsätze», *Erkenntnis*, 1932.

percibida por Otto en la habitación a las 3.15 p.m.».²¹ Son, pues, oraciones que refieren a un yo empírico perfectamente identificado. El lenguaje fisicalista será aquel que puede reducirse a oraciones protocolares de tal tipo. Todas las ciencias son naturales o no son ciencias, y si lo son, pueden y deben hacerse en lenguaje fisicalista. El sueño de la ciencia unificada pasaba ahora por la unificación del lenguaje.

Carnap será quien desarrolle estas ideas de Neurath. En su ensayo *El lenguaje fisicalista como lenguaje universal de la ciencia*²² aborda en intensidad el tema de las *oraciones protocolares*. Éstas eran para Carnap «oraciones básicas que registran la experiencia privada, pues toda experiencia es personal. Pero este carácter personal-privado de la experiencia no impide que desde ella se construya la ciencia. Ello es posible porque, aunque relaten experiencias privadas, las oraciones protocolares de la ciencia están todas hechas en el mismo *lenguaje*. Ese lenguaje común es el lenguaje de la ciencia unificada y, en realidad, el unificador de la ciencia. Un lenguaje con un *vocabulario* (conjunto de conceptos básicos) y una *sintaxis* (concepto de reglas de traducción de oraciones). El lenguaje unificado es ese vocabulario único y esa sintaxis única del *lenguaje fisicalista*.

Carnap es muy consciente de que no basta con poder traducir todos los enunciados de la ciencia a ese lenguaje; es imprescindible que también puedan traducirse los enunciados protocolares. Las proposiciones científicas han de poder verificarse en la experiencia, y ello es posible sólo si ésta, la experiencia, es traducible al mismo lenguaje. El mecanismo que usará Carnap será el de traducir el enunciado protocolar a un enunciado que haga referencia a estados corporales.

El procedimiento es complicado y no vamos a entrar en él. Digamos que, de hecho, lo que Carnap hace es dejar las oraciones protocolares fuera de la ciencia, no pertenecientes a ésta, pero que son traducibles al lenguaje de la ciencia. Carnap se va desplazando, quizás a su pesar, hacia cierto *convencionalismo*. El texto *La sintaxis lógica del lenguaje* (1934) expresa con claridad su aceptación del convencionalismo.

Afirmaciones como que en lógica no hay nada que obligue a ser

21. Cfr. Passmore, *Cien años de filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1966, p. 375.

22. *Erkenntnis*, 1932.

aceptado, que cada cual puede construirse su propia lógica, etc., provocaron fuerte expectación. Carnap venía a reconocer la tesis de Hume de que es imposible encontrar un lugar desde donde poder hablar sin necesidad de legitimar el discurso. La ciencia habla de las «cosas», es decir, de la experiencia descrita en las proposiciones protocolares. La lógica habla del lenguaje. La filosofía, como simple rama de la lógica, como lógica de la ciencia, habla del lenguaje de la ciencia. Esos discursos de la ética y de la metafísica, que pretenden hablar de cosas trascendentes al lenguaje, carecen de sentido. Esos enunciados epistemológicos que parecen referir a los contenidos sensibles, si realmente es así pertenecen a la psicología, a la ciencia.

La lógica es un metalenguaje que, como tal, habla sobre un *lenguaje objeto*, los enunciados científicos, que constituyen su campo. Puede limitarse a *describir* ese lenguaje, o puede incluir *normas* para su utilización. En este caso, tales normas tienen el valor de consejos; pues no es posible su fundamentación absoluta. Cada cual puede construir su lógica. Sólo criterios extrínsecos, pragmáticos, de economía o de elegancia, pueden determinar a elegir unas normas y no otras, una lógica y no otra.

Su célebre clasificación de las oraciones en *sintácticas*, de *objeto* y de *pseudo-objeto* condensan su posición. Las primeras describen un lenguaje, las segundas describen un objeto físico y los últimos describen una ficción de objeto. Pero estos últimos, entre los que se incluyen los de la filosofía, cuando son sometidos al análisis se revelan *sintácticos*.

Como vemos, el neopositivismo del grupo vienés se va autodestruyendo, va descubriendo en sus posiciones iniciales solapados elementos metafísicos y va cayendo en otros. Vueltos sobre sí mismos, van cerrando un círculo en su proceso histórico. Pero también en el proceso lógico. La *Logische Syntax der Sprache* es el cierre del círculo y la nueva perspectiva del neopositivismo. Introducido el convencionalismo, abandonada la instancia empírica, el problema se desplaza de la *semántica* a la *sintaxis*.

La obra es muy importante, en cuanto aparece en un momento en que el logicismo está en crisis, el formalismo hilbertiano sufre los efectos del teorema de Gödel y se están desarrollando la lógica modal y la lógica polivalente. En concreto, los sistemas hipotético-deductivos dejan paso a los formalismos. Es decir, en los sistemas hipotéticos deductivos se postulaban los axiomas o proposiciones

iniciales, pero las reglas de su uso eran las de la lógica. En los formalismos, en cambio, se postulan unas y otras. Un formalismo es un «cálculo», donde se establecen los signos o alfabeto, las reglas para construir con ellos los términos, las proposiciones, etc., y las reglas para pasar de unos a otros (reglas de construcción y reglas de transformación). La *lógica* ahora no es el único tipo de razonamiento deductivo, sino el conjunto de formalismos: o sea, la *sintaxis* de los mismos. En su obra, Carnap muestra cómo se pueden construir dos lenguas con sintaxis distintas. Se puede optar por una u otra. Son artificiales, meramente simbólicas.

Wittgenstein creía que la estructura del lenguaje sólo podía mostrarse, pero no decirse; Carnap muestra cómo puede decirse de cualquier *lenguaje-objeto* si se dispone del oportuno *metalenguaje*. Las ciencias hablan del lenguaje; los metodólogos hablan de los aspectos sintácticos del lenguaje. El último residuo filosófico, la preocupación por la significación, queda así borrado. La filosofía es ilegítima; lo único serio, además de hacer ciencia, es analizar la sintaxis de esas ciencias. La tarea del filósofo desaparece cuando se muestra que los problemas filosóficos son reformulables como problemas lingüísticos. Sus obras tardías como *Empiricism, Semantics and Ontology* (1950) y sus páginas autobiográficas y respuestas a los críticos que aparecen en *The Philosophy of Rudolf Carnap* (1963), editada por Schilpp, ratifican esa posición.

No obstante, la filosofía seguía con vida y la ciencia, sin unificarse, también. Llegar al convencionalismo no era una meta brillante. Si hubieran partido de ahí, los neopositivistas habrían tenido poco éxito. Por el contrario, su punto de partida era optimista. Ya no se prometía *la* verdad, pero no era poco prometer la significación, el sentido y la coherencia. Generó así una reflexión viva, que quemó con rapidez etapas, que tuvo el mérito de superarse a sí misma y de elevar el lenguaje al primer nivel de reflexión filosófica del siglo xx.

La filosofía, pues, definitivamente se desplaza al campo del lenguaje, se vuelve sintaxis. Russell, en el prefacio al *Tractatus* de Wittgenstein, había sugerido una forma de salir de la aparente paradoja planteada por éste. El sentido de un lenguaje lo enuncia un discurso sobre ese lenguaje, un metalenguaje. Russell puede sugerir una ordenación jerárquica de metalenguajes que, sucesivamente, uno a otro se van dando sentidos. La tesis de Wittgenstein de que

sus proposiciones no tienen sentido, podía entenderse añadiendo «dentro del lenguaje en que son dichos».

Pero a Carnap le interesa mostrar, partiendo de esa idea de Russell, que el metalenguaje, sea cual fuere su orden, forma parte del lenguaje. No tenía otra opción. Había afirmado que los enunciados pueden ser empíricos, tautológicos y sin-sentido. Ahora bien, los enunciados del metalenguaje no pueden ser tautológicos —una regla determinada no puede ser nunca formalmente válida. Por tanto, para que no sean sin sentido deben pertenecer a la ciencia.

En esta orientación carnapiana, el neopositivismo se purifica a sí mismo, se autolimita. Todo su esfuerzo se dirige a construir un *lenguaje ideal* que permita al científico decir cuanto tiene que decir y que le permita eliminar como no significativas las afirmaciones metafísicas. Pero ahora ya no se cree en *el* lenguaje de la ciencia; son posibles más de uno, elegibles por criterios pragmáticos. Incluso no podrá negarse la posibilidad de un lenguaje «metafísico» coherente, aunque los positivistas no lo considerarían deseable.

8.6. Fuera del Círculo

La línea analítica de los filósofos de Cambridge y Oxford es también fiel a la idea de que un análisis del lenguaje permitiría distinguir los problemas de los pseudoproblemas. Al menos es así en sus orígenes. Como hemos dicho, Russell y Moore son los pioneros en ese giro de la filosofía hacia el análisis del lenguaje. Los *Principia Ethica* y *Principia Mathematica* dejan ver la unidad de actitud al mismo tiempo que la diferencia de campo a que se dirigen y de técnica de análisis que emplean. Y allí, en Cambridge, surge Wittgenstein, con el *Tractatus* y la *Philosophische Untersuchungen*, que si bien son dos obras encuadrables en un proyecto unitario suelen ser tomadas como los dos puentes con las dos grandes corrientes lingüísticas: el *Tractatus* en línea Russell-neopositivismo y la *Philosophische Untersuchungen* en línea de Moore a la filosofía analítica.

De la misma manera que el *Tractatus* fue leído en claves neopositivistas, no faltaron autores que leyeron en las mismas claves las *Investigaciones*. Éstas vendrían a perfeccionar el método trazado en aquél. Incluso se ha entendido que las *Investigaciones* instauraban

un «positivismo terapéutico», en el sentido de que vendría a curar de las neurosis generadas por los usos indebidos del lenguaje cotidiano. De todas maneras, y especialmente en los ambientes de Cambridge, donde conocían su giro a través de sus clases y de los *Cuaderno azul* y *Cuaderno marrón*, apuntes de sus clases que circularon en los ambientes universitarios antes de que se publicaran las *Investigaciones*, éstas se leyeron como ruptura con los principales criterios del *Tractatus*. Se pensó que en ellas Wittgenstein negaba lo que era el presupuesto clave de todo el positivismo: el pretendido isomorfismo entre el lenguaje y los hechos, el cual garantizaba la significatividad de aquél. El punto es importante, porque ese isomorfismo llevaba a la conclusión de que sólo hay un lenguaje ideal significativo cuya construcción enaltecía la labor del filósofo. Ahora se renunciaba al ideal. Ahora Wittgenstein parecía más interesado en mostrar una pluralidad de usos significativos del lenguaje, una variedad de «juegos lingüísticos».

Además de una pluralidad significativa, según el juego en que se da, Wittgenstein llamaba la atención sobre otros usos del lenguaje. Éste no simplemente afirma, dice o describe, sino que se usa para preguntar, para rogar, para ordenar, para expresar afectividad. De este modo abría una nueva perspectiva: no se trataba ya de construir el lenguaje ideal, sino de describir la variedad de usos en la vida cotidiana. No obstante, la filosofía sigue siendo considerada como actividad clarificadora del lenguaje, renunciando a decir nada sobre lo que trascienda al lenguaje.

Hay que tener presente que esta posición wittgensteiniana se extiende sólo en círculos reducidos, próximos a sus cursos impartidos en Cambridge desde 1929. En 1953, cuando es publicada la *Philosophische Untersuchungen*, dos años después de su muerte, tiene un impacto fulgurante, especialmente porque venía de un hombre que había sido usado, por su *Tractatus*, como inspirador de un tipo de análisis sensiblemente diferente. Fuera del ambiente de Cambridge las *Investigaciones* significaban un «segundo Wittgenstein» que había renunciado a las posiciones del texto que inspiró el nacimiento neopositivista europeo. En Cambridge y Oxford, en cambio, no ocurrió tal cosa, no sorprendió. Al contrario, a lo largo de la década de los treinta se había extendido la nueva manera de entender el análisis del lenguaje. Los discípulos de Wittgenstein, al hacer circular copias dactilográficas de sus lecciones, los llamados *Cuaderno azul* y *Cuaderno marrón*, fueron consolidando un movimiento filosó-

fico con una manera similar de entender la práctica filosófica analítica, aunque sin mucha homogeneidad. Wittgenstein ahora no aportaba un cuadro teórico rígido, como en el *Tractatus*, sino una simple actitud.

John Wisdom fue el sustituto de Wittgenstein en Cambridge. En su obra *Problems of Mind and Matter* (1934), en línea con Moore, muestra ya su adhesión a esa manera de entender la filosofía como análisis. Con posición realista, en la línea de Moore, centra su reflexión en las paradojas del escepticismo y de todas las posiciones filosóficas que de una u otra manera cuestionan la existencia de objetos materiales y de otras mentes. O sea, hace una defensa del sentido común y resalta la paradoja de negar con la palabra lo que se acepta en la vida cotidiana. Ahora bien, esta crítica antiescéptica clásica es llevada por Wisdom a un nuevo espacio, el del lenguaje. En lugar de descubrir las paradojas para mostrar los límites de unos pensadores o sus complejidades psicológicas, le parece que la raíz del problema reside en ciertas deformaciones del lenguaje. Colecciones de artículos como *Philosophy and Psychoanalysis* (1953) y *Other Minds* (1952) y *Paradox and Discovery* (1965) condensan sus estudios sobre el tema. Dos son las preocupaciones principales de Wisdom. Por un lado, describir la génesis de la «perplejidad filosófica», de ese juego de la razón por el que se genera el absurdo, la paradoja, la eterna reproducción de los problemas, que dan la sensación de que la filosofía es una tela de Penélope que se hace y deshace a base de cabriolas y piruetas de una razón que se devora a sí misma para seguir adelante. Su adhesión a la filosofía volcada al análisis del lenguaje, se debe a su esperanza de que sea ahí donde se desvele el misterio de ese juego trágico o cómico. Por otro lado, le preocupa el problema del solipsismo, planteado como las dificultades para conocer las otras mentes, cosa que atrajo la atención de la filosofía inglesa durante varias décadas.

Asumía, pues, el papel de terapeuta, semejante al del psicoanalista, lo que le acercaría a estas cuestiones. Pero no era simplemente esta semejanza la que le acercó al psicoanálisis. El psicoanalista, en su esfuerzo por descifrar los traumas psicológicos, asumía como objetivo el poder realizar el diagnóstico, es decir, la descripción analítica de los síntomas. Así lleva a cabo una tarea de desciframiento, de revelación de significados. Los elementos psicológicos que producen el trauma son unidades cuya significatividad usual ha quedado transformada, pasando a constituir lo indecible, lo inexpresable.

Basta poder reconstruir la significatividad, basta poder decir lo oculto, para que el problema se disuelva, interpreta Wisdom, y cree que lo mismo debe hacer el filósofo analista con los «traumas filosóficos»: descifrar el lenguaje, devolverle su significatividad, describir su perversión.

Su propia simpatía por el psicoanálisis le enfrentaba al neopositivismo, para el cual aquél caía dentro de la metafísica, de lo sin sentido. Wisdom dirá que la grandeza de Freud fue la de «dar sentido a lo sin sentido», siendo ése el papel del filósofo en el análisis del lenguaje. El filósofo debe poner de relieve el papel que juega el lenguaje en la construcción de las paradojas filosóficas, en las cuales intervienen otros aspectos, como los psicológicos. Las dificultades para aceptar la existencia de los objetos externos, o para definir el tiempo, o las otras mentes, y que suelen llevar al escepticismo y al solipsismo, a situaciones de perplejidad, en la medida en que tales posiciones no pueden realizarse en la práctica, pueden resolverse mediante el análisis del lenguaje y, sobre todo, mediante una actitud menos rígida, que acepte las cosas como son, que acepte su diversidad de ser y de existir, sin pretender reducirlas todas al mismo esquema unitario que lleva a dificultades indisolubles. Semejante actitud que, en casi todos los pensadores de esta línea, aparte de bosquejar una actitud analítica general, no ofrecen ni una teoría ni un método bien definidos; su riqueza está en los detalles, en los análisis concretos de problemas filosóficos específicos.

En el período de entreguerras, y en la postguerra última, la Universidad de Oxford aglutina a una serie de pensadores, orientada al análisis del lenguaje ordinario, que han sido llamados «Escuela de Oxford». Debemos tomar «escuela» en sentido muy amplio, pues la unidad del grupo no viene dada por el contenido, ni siquiera por un método formulado y concreto, sino por vecindad geográfica y similitudes en la actitud, en la concepción de la actividad filosófica. El grupo oxonense incluye, entre otros, a G. E. M. Anscombe, P. L. Gardiner, B. Mc Guinness, P. H. Nowell-Smith, D. F. Pears, S. E. Toulmin, J. O. Urmson, G. J. Warnock, etc., siendo figuras destacadas Gilbert Ryle, John Austin y Peter F. Strawson.

Ryle es un buen ejemplo de los peligros de dar excesivo peso, en la historia de la filosofía, a las alineaciones y parentescos. Aunque no pueda negarse el influjo del «segundo Wittgenstein», lo cierto es que esta influencia le llegó tarde, cuando ya su actitud filosófica estaba formada. Una actitud montada sobre detenidas lecturas

de Platón y Aristóteles y sobre la fenomenología husserliana y la lógica russelliana. Y desde ahí configuró una posición filosófica y un método de análisis que confluye en la filosofía analítica, a la que dio un fuerte impulso.

En su ensayo *Systematically Misleading Expressions* (1932), de su juventud, advierte ya el peligro de desviarnos del lenguaje que usamos por la presión de modelos lingüísticos tradicionales, que nos inducen a utilizar expresiones esquemáticas y abstractas. En *Dilemas* (1954), muchos años después, sigue con la misma tesis, pero avanzando alternativas. Piensa que la inmensa mayoría de debates filosóficos no tienen solución porque se habla desde diferentes lenguajes. Establecer la «geografía lógica» mediante el análisis, diferenciar los niveles de significación, las reglas de cada uno, contribuye al menos a disolver el debate.

Un ejemplo concreto de su método nos lo ofrece en *Concepto de mente* (*The Concept of Mind*, 1949), donde se propone establecer la geografía lógica de los conceptos fundamentales que se utilizan en la descripción y en la interpretación de nuestra vida mental. Constata que nosotros, usualmente, hablamos de nuestras experiencias, de nuestras acciones, de las cualidades nuestras o de otras personas; decimos lo que hemos visto, lo que hemos hecho, lo que sentimos, lo que deseamos, y afirmamos haber actuado por vanidad, por miedo... O sea, atribuimos a nosotros mismos predicados mentales diferentes. Y creemos que así nos entendemos. De una descripción «he visto tal cosa» pasamos a una explicación «he actuado por orgullo». Sin darnos cuenta, sin sospecharlo, piensa Ryle, vamos introduciendo una serie de dicotomías: físico/mental, interno/externo, privado/público, yo/los otros. Y de la misma forma introducimos relaciones causales de explicación, por ejemplo entre lo físico y lo mental. Todo ello es fruto del uso cotidiano del lenguaje. Y así nos enredamos en problemas filosóficos insolubles. En especial, le preocupa a Ryle el problema cartesiano del dualismo naturaleza/espíritu.

Ahora bien, el interés de la obra no está en sus tesis generales, que se reducen a esa idea de que el análisis del lenguaje nos permite descubrir y describir los problemas filosóficos, pues se han formado por un uso indebido —aunque habitual— del mismo; lo más atractivo son los análisis concretos, por ejemplo, los que hace sobre expresiones como «estar triste», «estar alegre», «observar con atención», «actuar por vanidad»... Es en ellos donde se puede com-

probar la eficacia del análisis y donde reside su importancia filosófica.

Es curioso el caso de John Austin (1911-1960), que murió cuando apenas tenía cincuenta años y sólo había publicado media docena de artículos, y que posiblemente sea quien mayor prestigio ha tenido entre los analíticos. Le han bastado, pues, esos ensayos recogidos en *Philosophical Papers* (1961) y un par de pequeñas obras póstumas —*Sensa and Sensibilia* (1962) y *How to do Things with Words* (1962)— para marcar su posición peculiar dentro del movimiento analítico.

Austin nos presenta de particular su radical defensa del lenguaje ordinario y su sospecha de la conceptualización. El lenguaje ordinario ha mostrado su calidad en su eficacia a lo largo de siglos. El análisis, más que orientarse a describir cómo las limitaciones del lenguaje ordinario posibilitan y determinan las paradojas filosóficas, debe hacerlo a mostrar su riqueza, su perfección y la suficiencia del mismo cuando no se le saca fuera de su campo y función.

El lenguaje ordinario es adecuado y suficiente. La inadecuación se introduce cuando deja de ser usado ordinariamente y se pretende usarlo filosóficamente. Entonces se deforma y adultera. Así, en *Sensa and Sensibilia*, analizando el lenguaje perceptivo, muestra cómo la distinción entre «datos sensibles» y «objetos materiales» crea una dicotomía que genera problemas filosóficos insolubles; en cambio, en el uso ordinario, tales términos designan contenidos fluidos, variables en cada situación, evidenciando el carácter artificial de su significación.

Pero no es simplemente este embellecimiento del lenguaje ordinario lo que especifica su posición. Además, y quizá más importante, es su tesis de que el lenguaje no es simplemente afirmativo, no agota su función en la significación; el lenguaje, más que un conjunto de enunciados, es un conjunto de actos *lingüísticos*, es decir, que junto a la enunciación se da la expresión de sentimientos y emociones. En *How to do Things with Words* desplaza la reflexión de la cuestión epistemológica de la relación cosa-palabra a la descripción de la ejecución de la actividad lingüística. Cuando se da una orden o se hace una promesa, además del decir, hay presentes una actitud, una atmósfera emocional, un orden de vida. Austin, así, se acerca a la psicolingüística y, metodológicamente, a la descripción fenomenológica.

También Strawson radicaliza la apología del lenguaje ordinario.

Parte de Russell, de su teoría de las descripciones críticas. Su idea es que la lógica formal no sirve para el análisis del lenguaje ordinario. Éste tiene su lógica, una «lógica informal», no exacta. Además, cualquier intento formalizador debe dejar fuera los fines y las motivaciones presentes en el acto lingüístico, elementos constitutivos del hecho lingüístico.

Su obra *Introducción a la teoría lógica* (1952) ofrece esta crítica a todo esfuerzo por someter al lenguaje a las reglas que no son las suyas. Pero quizá lo que le ha dado más fama ha sido su texto *Individuals* (1959), con su programa de una «metafísica descriptiva». Su análisis del lenguaje, su insistencia en su «lógica informal interna», le llevan a descubrir una consistencia y sistematicidad en la estructura lingüística con la que pensamos el mundo que le permiten hablar de una «metafísica descriptiva». Consistiría en establecer las condiciones en base a las cuales individuamos, identificamos y reconocemos las cosas de las que hablamos. Hablamos, en primer lugar, de objetos materiales y de personas, que son los primeros términos de nuestro discurso. Aristóteles y Kant serían los dos grandes de la metafísica descriptiva. Su tarea consistió en establecer las condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje.

La pregunta clave es: «¿cómo es posible el uso concreto del lenguaje?». Una pregunta de corte kantiano, que Strawson reconoce dedicando a Kant su volumen *The Bounds of Sense* (1966), con subtítulo de «Ensayo sobre la Crítica de la razón pura». Y kantiano es el eje de reflexión: el empirismo conduce al escepticismo; partir de la experiencia lleva a hacer insolubles los problemas de la existencia. En cambio, al hablar suponemos el mundo; los objetos materiales y las personas son los primeros términos de nuestro lenguaje.

A estas alturas, comienza a surgir la sospecha de que estamos cerrando o ya hemos cerrado un círculo. El análisis se ha hecho cada vez más flexible, menos rígido y menos antimetafísico. El *final* tiene poco que ver con el *origen* si se comparan abstractamente; en cambio, parece realmente «final», es decir, última etapa de un proceso, generada en la lógica del mismo. Un proceso en el cual el empirismo originario acaba siendo sometido a crítica; en el que la búsqueda de un lenguaje ideal acaba siendo sustituida por el reconocimiento de la suficiencia y riqueza del lenguaje ordinario; en el que la orientación a la ciencia se desplaza por la mirada a la vida; en el que el dualismo cartesiano originario acaba siendo superado,

al igual que sus dos efectos, el escepticismo y la consolación racionalista; en el que el desprecio por lo «filosófico» acaba en una reivindicación de la filosofía tradicional; en el que la base empírica, luego abandonada por la simple sintaxis del lenguaje, acaba volviendo al *ser*. En definitiva, la razón mostró su infinita capacidad de juego. Primero aparentó entregarse, someterse, admitir la falacia de sus sofismas y lo absurdo de sus paradojas, consentir sumisa en ser simple control del lenguaje, de *su* lenguaje. Se llamó lenguaje y aceptó someterse a su ley. Pero poco a poco mostró la imposibilidad de tal autosometimiento, la falacia de su humildad, la imposibilidad de ser inocente; y fue ensanchando su espacio y mostrando la insensatez de cualquier control. Al final, de nuevo libera al lenguaje y a su derecho a hablar de la cosa. Al final, pues, vuelve al principio habiendo descubierto una vez más su infinita capacidad de decir, su inagotable capacidad de negarse y ponerse, de dejarse ver como la única ley en su libertad. Al final no sólo muestra orgullosa y dignamente que su función metafísica es legítima e irrenunciable simplemente porque es *suya* y ninguna razón hay fuera de ella, sino que recupera su derecho a la libertad después de haber mostrado —o fingido, ¿quién sabe?— que su voluntad de autocontrol lleva al sinsentido, allí de donde se quiere huir. En suma, recupera su libertad infinita y su infinito poder de ficción tras haber mostrado que ni deseándolo puede reconocerse a sí mismo si no es como *amo* —y no sólo «factor»— del *ser*.

8.7. Al otro lado del Círculo

Un campo particularmente querido de la filosofía analítica ha sido el del análisis del lenguaje moral, cuyo resultado ha sido un prolongado debate clarificador del concepto de Ética. Debate importante especialmente en Inglaterra, país donde el problema ético tenía una rica tradición que sirvió de materia prima de reflexión.

Puede decirse que se acepta de forma general la distinción que filósofos del XVIII, como Shaftesbury, Hutcheson y sobre todo Hume hicieron entre «juicios de hecho» y «juicios de valor», afirmando así la autonomía de lo moral. Igualmente, presionaba la larga tradición utilitarista filtrada durante dos siglos.

Los *Principia Ethica* de Moore, concebidos sobre la base de que no es tarea del filósofo el consejo y la exhortación moral y subordinados a su análisis de la falacia naturalista en línea humeana, fortaleciendo así la autonomía de la Ética, tuvo un importante éxito y una fecunda asimilación. En los medios analíticos se adoptó como tarea del filósofo en el campo moral la de describir el comportamiento moral, abandonando la pretensión de elaborar una teoría normativa (aunque haya algunas excepciones). Por «comportamiento moral» se entiende generalmente el hecho de la enunciación de juicios morales; es decir, la tarea descriptiva se centra en el análisis de los enunciados del lenguaje moral, si bien con una creciente laxitud que favorece la tendencia a pensar este lenguaje como un acto afectivo y emotivo.

Bajo la hegemonía neopositivista, que se dejaría sentir hasta la segunda guerra mundial, los enunciados éticos, que nada tienen que ver con los *hechos*, son considerados asignificativos, sin sentido. A partir de entonces comienza a invertirse la dominación y cada vez se afirma más la corriente que se esfuerza en mostrar la plena significatividad de los predicados y juicios morales y que se afana en encontrar la especificidad de la racionalidad del discurso moral.

En 1935 publica Ayer su *Lenguaje, verdad y lógica*, donde sienta de modo radical la tesis de la carencia de significado de los juicios morales.

Aunque iría introduciendo algunas matizaciones, como aparecen en algunos ensayos de *Philosophical Papers* (1954), en su fondo mantendrá esta tesis con vehemencia. Las expresiones éticas no dicen nada sobre el mundo, no contienen información empírica; lo único que hacen es expresar nuestros sentimientos o estados de ánimo. Decir «has actuado mal robando aquel dinero», es igual que decir «has robado aquel dinero»; al decir que tal acción es mala, de lo único que informo es de mi actitud desaprobadora de tal acción. Por lo tanto, si un juicio moral incluye una afirmación empírica y la manifestación de una actitud personal ante ella, es absurdo ponerse a discutir si una acción es buena o mala, pretender decidir quién tiene razón.

Esta alternativa, llamada *emotivismo radical*, con claros efectos nihilistas, ocasionó una enérgica reacción, tomándose posiciones a favor y en contra. Charles L. Stevenson parece aceptar el reto de Ayer. Acepta el emotivismo pero con la idea de que reducir la significatividad de los juicios morales a las emociones no es neces-

riamente un desprecio. Al fin y al cabo, es una significatividad; determinan un campo específico del análisis del lenguaje, no pueden confundirse con la mera expresión lingüística de un dolor o una pasión. Dicho de otra forma, si *significan* emociones, ya significan algo, ya no son sin sentido. La tarea inmediata parecía ser la de individualizar esa significatividad, definirla, establecerla. Y a ello se dedicarán con mayor o menor éxito. Un efecto filosófico importante, exigido en la lógica del discurso, será el abandono del rígido criterio de significatividad neopositivista, ensanchando el espacio de lo expresable y haciendo así posible el análisis de lo moral. No es difícil ver cómo Ayer estaba muy cerca del tratamiento que del tema se hacía en el *Tractatus*, mientras que la filosofía analítica se situará en el espacio definido por las *Investigaciones filosóficas*. El texto de Stevenson, *Ethics and Language* (1944), da los primeros pasos, en esta dirección, en lo que avanza con *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis* (1963), que recoge trabajos suyos de tres décadas.

Como pone de relieve J. O. Urmson (*The Emotive Theory of Ethics*, Londres, Hutchinson University Library, 1968), no es posible reducir a unidad una corriente de análisis a no ser que nos fijemos en características muy externas, como la actitud o el campo general de reflexión. No sólo las técnicas concretas de análisis y los problemas particulares suelen ser específicos y poco homogéneos, sino que incluso la concepción del lenguaje es diferente en unos y otros. De todas formas, insistimos una vez más, la Historia de la Filosofía no tiene otra manera de actuar que violando un poco la diferencia para que sea diferencia en la unidad.

La no derivabilidad de los juicios de valor desde los juicios de hechos es una constante generalmente aceptada y que sirve para demarcar estas posiciones de la vieja pretensión de la ética naturalista. La hemos visto en Ayer y ahora la veremos en Toulmin y Hare. Pero ligada a este presupuesto va una actitud que conviene señalar. Stephen Toulmin, en su *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950), aceptando que los juicios éticos nada tienen que ver con los empíricos, se preocupa de impedir el desprecio positivista por la ética que suele derivarse de tal posición. No solamente procura establecer la significatividad específica de los juicios éticos, sino que se propone como un objetivo constante el demarcar lo ético de todo contagio irracional. Aspira a encontrar unos criterios lógicos que permitan validar o falsear los juicios éticos, es decir, asume la tarea normativa en el campo del análisis del lenguaje mo-

ral. Ahora bien, esos criterios lógicos no pueden tomarse de la lógica de la ciencia, sino que han de sacarse del análisis de los usos más propios de las proposiciones éticas. Si podemos establecer en qué situaciones humanas son utilizadas con carácter principal las proposiciones éticas, podremos establecer los tipos de cosa que valen como argumento en favor de una línea de acción. Dicho de otra manera, para Toulmin el lenguaje ético forma parte de la acción humana encaminada a dirigir sus impulsos para hacer compatible la existencia en comunidad. Por lo tanto, en su uso es posible detectar una racionalidad, aunque sólo sea válida como racionalidad de la argumentación en una comunidad concreta.

O sea, en Toulmin, sin negar la base emotiva, los juicios éticos pasan a estar ligados a la vida en comunidad. No sólo expresamos en ellos el sentimiento personal ante una acción, sino que ese sentimiento es expresado mediatizado por la valoración de los efectos de dicha acción en la vida social. Y en esa valoración, junto a lo personal, están presentes argumentaciones generalmente aceptadas, «valores» afirmados como necesarios. Hacia su detección, descripción y comprensión debe dirigirse la tarea analítica. De todas formas, Toulmin reconocía que hay casos insolubles, especialmente cuando se dan entre comunidades que entiende por «buena vida» cosas diferentes. Por tanto, no hay una *ética racional* que defina lo universalmente aceptado, pero sí éticas racionales en el marco de una comunidad histórica concreta.

Richard Mervyn Hare es una de las figuras más importantes de este campo de reflexión. Una larga lista de ensayos, recogidos en volúmenes como *Practical Inferences* (1971); *Essays on Philosophical Method* (1972); *Essays on the Moral Concept* (1972); *Applications of Moral Philosophy* (1972) y obras tan sólidas como *The Language of Moral* (1952) y sobre todo *Freedom and Reason* (1963) le han convertido en el más representativo de la escuela oxonense.

Parte de que los términos del lenguaje moral, como «bueno», «malo», etc., son usados prescriptivamente, sea como expresión de nuestra aprobación o desaprobación ante un hecho, sea como instigación a los otros a que adopten una actitud. El uso del lenguaje moral, que tiene una cierta lógica, se incluye, pues, en la lógica más amplia de las *prescripciones* o *imperativos*. La tarea del analista queda así fijada: individuar dicha lógica.

La *lógica* prescriptiva que rige el discurso moral, para Hare, puede ser tan rigurosa como la *lógica declarativa* que rige el lenguaje

sobre el mundo. La diferencia sustancial entre ambas es que en la lógica prescriptiva toda proposición se deriva de un conjunto de premisas en las cuales debe haber al menos una premisa prescriptiva (condición ésta que no sólo no es exigida, sino que es inadmisibles en la lógica declarativa). Ahora bien, la lógica moral es un caso especial de la lógica prescriptiva. Ésta rige comportamientos en comunidades y coyunturas concretas, por lo que las prescripciones básicas que enmarcan su discurso no tienen universalidad; en cambio, las prescripciones morales deben tener, como característica individualizadora, una *universalidad específica*. No son una orden dirigida a una situación concreta dada, sino que prescriben un comportamiento universal, en cualquier lugar y tiempo. Un juicio pronunciado por alguien que no está dispuesto a aceptar la validez del mismo en cualquier lugar y tiempo, no es un juicio moral. Pero esta universalidad no es algo perteneciente al juicio, sino a la intención de quien lo enuncia (universalidad intencional).

Prescriptividad y universalidad son, pues, las dos características fundamentales de los juicios morales. Con ellas Hare cree posible individualizar la lógica moral como concreción de la lógica prescriptiva y poder llevar a cabo un análisis racional del lenguaje moral. Ahora bien, como en el caso de Toulmin y, en general, de todos los filósofos de esta corriente, se rechaza la posibilidad de una fundamentación racional ideal de la ética. Cada comunidad tiene su ética, y su discurso es aquí y sólo aquí racional. La universalidad que le exige a los juicios morales no refiere a su validez universal, sino simplemente a la intencionalidad en su uso.

Esta corriente de análisis del lenguaje moral ha sido enormemente fértil. Es casi obligado citar a hombres como J. Wilson,²³ y David Pole,²⁴ Alan Montefiore,²⁵ P. H. Nowell-Smith,²⁶ etc., todos ellos más o menos en la línea abierta por Toulmin y Hare. Una cierta originalidad es necesario reconocerle a John Langshaw Austin,²⁷ que tiende a reducir el enunciado al tipo de acción, como ya hemos visto. Es interesante su idea de que ciertos enunciados tienen un

23. *Reason and Morals*, Cambridge U. P., 1961; *Logic and Sexual Morality*, Penguin Books, 1965.

24. *Conditions of Rational Inquiry: A Study in the Philosophy of Value*, Londres, Athlone, 1961.

25. *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

26. *Ethics*, Penguin, 1954.

27. *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon, 1961.

significado *performativo*, que sería típico de aquellas frases que no persiguen tanto la enunciación de un hecho cuanto la de expresar una decisión, una promesa, un ruego, una excusa, etc. Por lo menos ha tenido el mérito de ampliar el campo de significatividad y dar lugar a una interesante producción filosófica, como la de G. C. Kerner²⁸ y G. J. Warnock.²⁹

En fin, conviene no perder de vista que no faltan posiciones que, afectadas sin duda por la posición analítica, no aceptan los postulados fundamentales de su concepción ética. El mismo Warnock, como Philippa Foot,³⁰ ponen en cuestión la fractura entre juicios de valor y juicios de hecho, apuntando a la construcción de una ética neonaturalista. Intentan encontrar un tipo específico de hechos empíricos con los cuales puedan relacionarse los juicios morales, como el placer y el dolor. Otros, en cambio, se inclinan por el utilitarismo, como D. Lyons³¹ y John Urmson.³²

A pesar de estos neonaturalismos y neoutilitarismos, que en ningún caso pueden ocultar la mediación de la corriente analítica, lo cierto es que ésta ha sido la dominante en toda la postguerra y que su dirección se ha orientado a reencontrar la razón en la moral.

8.8. Puente al Círculo

Ya es habitual situar a estos dos hombres, Waismann y Ayer, como puente o intersección entre neopositivismo y filosofía analítica. Ambos se formaron en los ambientes analíticos ingleses, ambos mantuvieron contactos directos y efectivos con el *Wiener Kreis*, ambos son, en definitiva, expresión de una especie de simbiosis o intersección entre una y otra manera de entender la filosofía y el análisis lingüístico.

Waismann, nacido en Rusia, estudió en Viena con Schlick, del que fue asistente. Estuvo, pues, en los orígenes del Círculo de Viena.

28. *The Revolution in Ethical Theory*.

29. *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1967.

30. «Moral Arguments», en *Mind*, 1958; «Moral Belief», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1958.

31. *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon, 1965.

32. «On Grading», en *Mind*, 1950; «The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill», en *Philosophical Quarterly*, 1953.

Pero en aquellos mismos tiempos de finales de los años 20, sus conversaciones con Schlick y Wittgenstein, cuando éste estaba a punto de volver a Inglaterra (1929) y ya había abandonado el momento del *Tractatus* para desplazarse a las posiciones de las *Investigaciones filosóficas*, ejercieron sobre Waismann un fuerte impacto. En 1937 Waismann marcha a Cambridge, y poco después a Oxford, donde enseñó hasta 1959, en que murió. Su neopositivismo inicial, pues, mediatizado por el «segundo Wittgenstein» y por el análisis de Cambridge y Oxford, constituye en él una posición filosófica atractiva. Así, sus primeros trabajos³³ están de lleno dentro del neopositivismo ortodoxo, tanto por la temática cuanto por la fidelidad al uso del criterio empírico de significación, aunque pueda detectarse una actitud más tolerante. En cambio, a partir de «Qué es el análisis lógico»³⁴ comienza a aparecer un pensamiento mucho más cercano a esa concepción liberal del lenguaje de la filosofía analítica. Ahora adopta una posición crítica frente al reduccionismo fisicalista y defiende la tesis de la imposibilidad de reducir las proposiciones científicas a una base empírica. Es decir, interviene en el debate sobre las «proposiciones protocolares», que de alguna manera expresan un momento de pérdida de euforia neopositivista en torno al cual parece ponerse todo en juego, y que en el caso de Waismann le lleva a la adopción del «segundo Wittgenstein». De hecho, intentó publicar las ideas que Wittgenstein estaba madurando, pero éste no se mostró convencido. En 1933 tenía ya un esbozo del libro. La guerra impidió que el proyecto siguiera adelante. Pero en 1953 se publican las *Investigaciones filosóficas*, y entonces, a pesar de haber estado trabajando catorce años sobre el texto, le pareció inútil la idea de publicarlo. En cambio, no pensó así R. Harré, quien lo publicó en 1965, muerto ya Waismann, con el título *The Principles of Linguistic Philosophy*. Pensaba Harré que era el mejor manual del «segundo Wittgenstein». Al menos es una obra clarificadora y rica.

Quizá fue excesivamente fiel a Wittgenstein, lo que ha determinado que generalmente se le vea como un divulgador, infravalorando su aportación original. Pero si se consultan sus trabajos de la postguerra, publicados por Harré en *How I See Philosophy*,³⁵ se encuentra en ellos un fino y consciente esfuerzo por marcar los límites

33. «Análisis lógico del concepto de probabilidad», en *Erkenntnis*, 1931; *Introducción al pensamiento matemático*, Viena, 1938.

34. *Erkenntnis*, 1938.

35. Londres, Macmillan, 1968.

del neopositivismo y por abrir un frente nuevo en la línea analítica. Waismann se opone a la pretensión neopositivista según la cual la filosofía de los otros, la filosofía que no es simple lógica de la ciencia, es el ámbito de los enunciados sin sentido; también se desmarca de la línea dominante en el análisis filosófico, con su pretensión terapéutica. Ciertamente, piensa que una tarea del análisis es ésa, disolver los problemas filosóficos mediante la descripción del enredo lingüístico. Remontándose al origen, describiendo finalmente los equívocos usos y abusos del lenguaje, se encontraba la salida del laberinto. Pero la tarea del analista no puede reducirse ni a descubrir los absurdos para condenarlos o para disolverlos. La tarea del filósofo del lenguaje no es la del simple *censor* ni la del *terapeuta*. El filósofo analítico ha de ser productivo. Es decir, junto a la tarea crítico-negativa, Waismann busca una función positiva de la filosofía. Y aquí está su originalidad.

Waismann, en el seno de la jungla analista, y desde ella, se atreve a preguntarse por la *cosa*. Con ser importante la función esclarecedora, el control y lucha contra los prejuicios, la actividad metodológica, crítica y terapéutica, le parece que la filosofía puede aspirar a satisfacer necesidades humanas más profundas. No pone en duda que es meritoria y elogiable la tarea de «mostrar a la mosca la salida de la botella»; pero la filosofía es más excitante y profunda, aspira a algo más que a abrir caminos transitables. La filosofía, siempre que ha sido grande, ha aspirado a la cosa, a ver la cosa, a ver lo no visto (lo inexpresable, había dicho Wittgenstein). Esta función positiva de la filosofía suponía, en rigor, una deserción del neopositivismo y una manera de relativizar el análisis del lenguaje. Más aún, supone una reivindicación de la concepción tradicional de la filosofía.

Alfred Jules Ayer nace en Oxford en 1910, estudia en el Christ Church y entra en contacto con el grupo vienés en los años treinta. Su primer libro, *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), refleja con exuberancia su entusiasmo neopositivista; fue recibido como un catecismo en los medios universitarios juveniles ingleses. La crítica a la metafísica en los términos más claros y rotundos del verificacionismo y del convencionalismo vienés y sus audaces incursiones en las implantaciones éticas de tal filosofía, determinaron un éxito inusitado. Ayer fue visto como el corruptor de la juventud.³⁶ Luego se com-

36. Véase C. E. M. JOAD: *A Critique of Logical Positivism*, Chicago, C. U. P., 1950.

prendió que no era tan peligroso, y en 1970, con el título de *Sir*, se le libra de toda sospecha.

Ayer tuvo más éxito que ningún vienés en toda Europa. Sin duda alguna, el breve texto, escrito en estilo claro, directo y lleno de audacia, facilitó las cosas. Pero también contribuyó a su sensacional efecto el hecho de que Ayer incidía en el terreno ético. Y al extender a los juicios morales el criterio de significado empirista, formulando así su emotivismo moral, causaba un impacto fuerte en la ideología dominante y abría un importante campo de reflexión. Pero, curiosamente, con esa expansión del análisis positivista, estaban, en realidad, rompiendo el propio criterio del significado empirista. Los problemas que planteó llevarían a ampliar el campo de significatividad. Toda la línea de análisis del lenguaje moral expresa el abandono de la rigidez del criterio vienés.

Lenguaje, verdad y lógica sólo expresa un momento pasajero de entusiasmo juvenil de Ayer. En el fondo, y aunque se notara su posición neopositivista, su reflexión se volvió en seguida por unos derroteros más tradicionales. En *Los fundamentos del conocimiento empírico* (1940), la posición de Ayer está más en línea con el fenomenismo británico de un Mill que con el fisicalismo. Ayer aceptará la existencia de las cosas materiales como exigencia necesaria para pensar la producción de sensaciones. O sea, mientras el neopositivismo se desplaza hacia la sintaxis, huyendo siempre del peligro de dar entrada a la metafísica, Ayer se sitúa en la semántica y no tiene problemas para aceptar una posición realista. En su famosa lección inaugural³⁷ en la Universidad de Londres señala cómo la impostación semántica, la preocupación de las relaciones de las proposiciones con la experiencia, nos mantiene en el dominio de los símbolos; tal cosa no lleva necesariamente a hacernos prisionero del lenguaje, como algunos creen; verificamos una proposición no describiendo una experiencia, sino teniendo una experiencia. O sea, no es un juego de interpretar unos signos con otros indefinidamente; el juego queda cortado y fundamentado en la experiencia, adonde apuntan las cadenas de significaciones. La «experiencia» de Ayer es su reforzamiento del empirismo tradicional. Cierta convencionalismo grosero le sirve para evadirse del vértigo del lenguaje en la versión sintáctica. Los trabajos suyos recogidos en *Philosophical Essays* (1954), *The Concept of a Person and Other Essays* (1963), *Metaphysics and*

37. *Thinking and Meaning*, Londres, Lewis, 1947.

Common Sense (1969), así como en el libro *The Problem of Knowledge* (1956), constatan esa firme opción empirista de Ayer. Por otro lado, obras como *The Origins of Pragmatism* (1968), centrada en Peirce y James, y *Russell and Moore: the Analytical Heritage* (1971), manifiestan su interés por un pensamiento no «ortodoxo» en el ámbito neopositivista.

Puede decirse que Ayer, especialmente en sus últimos trabajos, se acerca a las posiciones de Waismann. Ayer siempre pensó que, con palabras suyas, «el interés es por la fotografía, no por el mecanismo de la máquina con que ha sido hecha». En el ensayo *Metafísica y sentido común* (que da nombre a una colección de ensayos publicados bajo dicho título en 1966) se adhiere a la teoría del sentido común de Moore para combatir la «metafísica» que niega la realidad del espacio y el tiempo.

Sin entrar en las cosas concretas, y resaltando esta posición de Ayer, podemos sacar una conclusión: la revolución filosófica, o, mejor, la «revolución en filosofía», acaba siendo víctima de sí misma. O, como dice Barone, cuando la revolución en filosofía ha sido tomada en serio; cuando, como toda revolución seria, se lleva al fin, cuando se concluye, entonces deja ver su continuidad con el pasado. Sólo el momento revolucionario genera la ficción de ruptura, de destrucción; cuando se concreta en positivo la ficción se ha disuelto y reaparece lo viejo. No obstante, aunque parezca un juego sobre lo mismo, el mismo juego va dando densidad, espesor a la cosa. La filosofía negada en el análisis del lenguaje resurge de nuevo cuando éste descubre su ficción. Pero resurge renovada, más densa, más consciente: ya ha aprendido un juego más, ha vivido una ficción más, ha descubierto unos nuevos límites de sí misma. Como diría Popper, ya sabemos una cosa más que no sirve. Pues un camino cuyo final se conoce no es objeto de la filosofía, que sólo sirve para saber por dónde no vale la pena ir y así buscar nuevas vías en esa inagotable marcha por decir lo que se sabe indecible.

8.9. ¿Contra el Círculo?

Nació Karl Popper en Viena (1902) y estudió en su Universidad con hombres del Círculo de Viena, como Hans Hahn y Moritz Schlick.

Al estallar la guerra marcha a Nueva Zelanda y, cuando acaba, a Londres. Desde 1949 ocuparía una cátedra de lógica y metodología científica. Nunca perdió el contacto con los hombres del círculo de Viena, con los cuales mantuvo constantemente un diálogo crítico, hasta el punto de que es muy difícil explicar el desarrollo del neopositivismo sin tener constantemente en cuenta la crítica popperiana. Y esa constante crítica se ejerce desde unas posiciones empiristas y con objetivos similares a los del grupo vienés.

Dos son las preocupaciones generales de Popper. Por un lado, la tarea de demarcación entre ciencia y pseudociencia; por otro, la formulación de una teoría del crecimiento científico, concebido como construcción racional de la Historia de la Ciencia. La primera le acerca al grupo de Viena y la segunda le separa. Y lleva a cabo ambas en un forcejeo constante con los neopositivistas. Su *Logik der Forschung* (1935) aparecerá como el octavo volumen de la colección dirigida por Ph. Frank y M. Schlick sobre la concepción científica del mundo; Carnap calificará a Popper de convencionalista y positivista en sentido amplio; Neurath, en las mismas páginas de *Erkenntnis*, le declara «opositor oficial del círculo de Viena»; Victor Kraft señala que la obra de Popper es impensable sin referencia al círculo de Viena...

Ante la imposibilidad de entrar en los sabrosos pormenores, nos contentaremos con una confrontación en algunos puntos generales que, precisamente, son las grandes cuestiones en juego. Popper recoge dos tareas o dos problemas clásicos en la filosofía: el «problema de Hume», o sea el tema de la inducción y, si se prefiere, las reglas de construcción de la ciencia; y el «problema de Kant», o sea, el establecimiento de los límites de la ciencia o, si se prefiere, la demarcación ciencia/metafísica. A grandes rasgos son coincidentes con el grupo vienés, pero Popper las aborda en otra perspectiva, que incluso puede entenderse como claramente contrapuesta. Su especial atención al crecimiento científico, a la lógica del descubrimiento, le lleva a tratar los problemas de forma diferenciada a los hombres del círculo, más aferrados a la lógica de la justificación.

Popper considera que, de manera más o menos velada, las ciencias empíricas, las ciencias, suelen ser caracterizadas por el hecho de utilizar *métodos inductivos*. Es decir, se parte de «aserciones singulares» resultantes de la observación y se pasa a «aserciones universales», hipótesis o teorías. El problema de un programa de este tipo consiste en establecer sólidamente el «principio de induc-

ción», que dé a la inferencia una forma lógicamente aceptable y que permita deslindar las teorías científicas de las creaciones fantásticas y arbitrarias. El gran problema, pues, es el establecimiento del principio de inducción.

Popper, recordando la crítica de Hume a la legitimidad del «principio de inducción», señala que si no queremos caer en un proceso *ad infinitum* de fundamentación del principio de inducción a partir de una inferencia inductiva desde un nivel superior, nos vemos abocados, con Hume, a aceptar que la inducción se justifica a nivel psicológico, como «hábito»; o, con Kant, a justificar la inducción como válida a priori. Y como Popper no se satisface ni con una ni con otra, prefiere optar por la tesis de que la inferencia inductiva no es rigurosamente válida ni tampoco necesaria para salvar la ciencia. Pues, aunque no sea rigurosamente válida, no quiere decir que no tenga grados o niveles de credibilidad o probabilidad. O sea, «verdadero» y «falso» serían límites inalcanzables de una escala, que sirven para medir la «verosimilitud» de las proposiciones y teorías científicas.

Pero si la inducción no es el elemento definidor de las teorías científicas, el «criterio del significado» no sirve para la tarea de demarcar la ciencia de la pseudociencia. El científico se encuentra constantemente con una pluralidad de «teorías rivales», alternativas, entre las que tiene que optar. Y no le sirve la verificabilidad como criterio de significado, pues las proposiciones científicas, en tanto que universales, no son en rigor verificables. Tampoco sirve el criterio de coherencia interna porque, aunque exigible, todas las teorías rivales pueden cumplirlo. ¿Cómo optar? ¿Cómo controlarlas?

En una misma crítica se abandona la interpretación inductivista, el verificacionismo y el concepto de verdad neopositivista. Y al sustituir en el criterio de significación la *verificación* por la *falsación* no sólo se ha cambiado una técnica de demarcación sino toda una concepción filosófica.

Efectivamente, el verificacionismo implicaba una concepción de la teoría científica como proceso acumulativo, asintótico, hacia la verdad. Verificar una proposición o una teoría implicaba otorgarle un estatus de la legitimidad absoluta. El problema estaba en que poco a poco se veía imposible la tarea verificacionista, por lo que los neopositivistas dejaban de hablar de «verdad» para hablar de «coherencia y significatividad». Popper, en cambio, rompe con la idea de *progreso*, al menos aparentemente. Las teorías no

pueden ser verificadas, nunca sabremos si son verdaderas; en cambio, pueden ser *falsadas*, podemos decidir su no aceptabilidad. La ciencia aparece como una constante construcción de teoría o hipótesis, «conjeturas», constantemente lanzadas a la prueba de la falsación. Cuanto más resista esta prueba, más verosímil es y más tiempo mantiene su aceptabilidad. La aceptabilidad de una teoría es ganado día a día por su resistencia, su sobrevivencia, su poder para vencer en la lucha por su falsación. Toda teoría nueva surge para dar cuenta de algunos problemas insolubles en la teoría anterior; pero toda nueva conjetura genera otra lista de problemas. La ciencia es, pues, una constante destrucción de teoría y sustitución por otras. Lo que importa no es la legitimación de *la* teoría, la conservación de lo que se tiene; importa la falsación, pues así se aumenta la verosimilitud y así el desarrollo científico se extiende.

Popper, pues, desplaza la reflexión del «contexto de justificación», de la tarea de legitimar la teoría, de construirle su fundamentación lógica, de decir su aceptabilidad, al «contexto de descubrimiento», a la sustitución de unas teorías por otras, al desarrollo científico. Un desplazamiento prudente, pues Popper no renuncia nunca al objetivo de encontrar la «lógica del desarrollo». Cree, en definitiva, que el proceso de sustitución de unas teorías por otras está regido por una racionalidad, por una «lógica del desarrollo científico». Pero este prudente y moderado desplazamiento da pie a una fecunda discusión que ha dominado en los últimos años. Desplazado el nivel de la reflexión hacia el desarrollo de la ciencia, se abría la perspectiva histórica. Kuhn, en *La estructura de la revolución científica*, daría la señal de los nuevos tiempos. No había *lógica* en el desarrollo de la ciencia, al menos una lógica como la que proponía Popper; éste quedaría perplejo: en tal caso —pensaba— el desarrollo científico sería *irracional*.

No podemos ni siquiera insinuar las nuevas perspectivas. Siempre sucede al historiador que cuanto más acerca el objeto a su momento más dificultades encuentra para resumir a unidad una diversidad excesivamente rica. La producción teórica en este campo en las dos últimas décadas es casi infinita, por lo cual nos limitaremos a ofrecer una somera bibliografía orientativa. Ahora bien, queremos subrayar que así se abre una nueva etapa: la filosofía de la ciencia deja paso a la historia (epistemológica) de la ciencia, o al menos a una concepción histórica del desarrollo científico. Las tesis de Kuhn sobre los «paradigmas», sobre el efecto y

juego de la «comunidad de científicos», abre nuevas vías de desarrollo. Unos intentarán encontrar la «razón» del proceso —disuelta la lógica— en lo sociológico, en ricos estudios institucionales y de organización social de la práctica científica; otros, como Feysabend, acercarán la producción científica al arte y verán en motivaciones estéticas o emocionales importantes determinaciones en la génesis de la ciencia. No faltan, por supuesto, hombres como Sneed y Stegmüller que, aunque sensibles a las nuevas cuestiones planteadas, sigan esforzándose en reconstruir la lógica de las teorías científicas.

Y así, ponemos el punto final conscientes de lo mucho que dejamos fuera, pues ni Tarski, ni Quine, ni la vía pragmática de Morris..., todos ellos compartiendo con este movimiento la imposición lógico-lingüística y problemáticas comunes, han sido mencionados. Pero hay que establecer límites y poco serviría una simple mención honorífica. Sustituyamos, pues, la riqueza de los detalles y la virtud de la exhaustividad por la comodidad de lo posible y el hábito de lo general: unas reflexiones de conjunto que verifiquen y comprometan.

Siempre es arriesgado tomar una posición definida ante una filosofía o movimiento filosófico cuyos ecos nos siguen llegando, cuyas vibraciones siguen agitando nuestro momento, permitiendo a algunos la ficción de que está en el epicentro y en plena convulsión. La dificultad crece cuando se trata de un movimiento terriblemente heterogéneo, hasta el punto de que aún siguen los debates respecto a la caracterización de «neopositivismo» o «empirismo lógico», o respecto a lo poco o mucho que tiene que ver la «filosofía analítica» con la «filosofía de la ciencia». Aun así, y asumiendo los riesgos, pueden hacerse algunas consideraciones.

A riesgo de que parezca una extravagancia, o quizás una trivialidad, nos arriesgamos a afirmar que todo este movimiento de análisis del lenguaje, ordinario o científico, con pretensión puramente descriptiva o con afán formalizador y normativo, tiene su raíz en Descartes. Cuando éste puso, con su ontología dualista, el problema del derecho del pensamiento a decir los límites y el ser de la realidad, embarcó a la filosofía en un proceso sin salida que sólo los más audaces y toscos, los menos «filósofos», han logrado burlar. Todo el empirismo clásico aparece como el esfuerzo del pensamiento por legitimarse. Para ello se vuelve sobre sí mismo, comienza a hablar de sí y se ve obligado a identificarse —en esa tarea

autolegitimadora— con la imaginación en Locke o Hume, con un proceso sintético de formación de conceptos y juicios en Kant, con un juego psicobiológico en el positivismo del XIX. Aunque en esos momentos el pensamiento no se reconociera en el lenguaje, sino que viera a éste como recurso objetivador, como auxiliar material para su realización y comunicación, el tema ya estaba en el *Ensayo* lockeano: las palabras signos de las ideas, a su vez signos de las cosas; las palabras signos de signos. Y allí, en las palabras, el peligro de la pérdida de significatividad, de la metafísica, de las falacias y los absurdos. Condillac diría que la ciencia es sólo un lenguaje bien hecho. Pero ¿cómo hacerlo bien? Bien hecho quiere decir en Condillac sometido al orden lógico y respetando la base empírica. Y ésa es la pretensión neopositivista o del empirismo lógico.

De la misma manera que el empirismo clásico creyó encontrar en las «imágenes» la garantía de que las «ideas» no fueran puras ficciones metafísicas, acercando así la reflexión sobre el conocimiento a la psicología —recordemos a Hume y su constante uso del principio de que toda idea para ser aceptada debe tener una impresión-origen perfectamente representable—, el empirismo moderno, surgido tras la experiencia de las muchas extravagancias y desvaríos que pueden cometerse por la contaminación de la ciencia con el psicologismo, desplaza su mirada al lenguaje. El pensamiento deja de mirarse dentro, como algo interior y decide reconocerse sólo en su manifestación externa, en las palabras. El pensamiento ahora deja de decirse imaginación para decirse lenguaje. En ese esfuerzo por conocer su ley y su derecho consciente en no ser más que lenguaje.

Y al igual que Descartes, que después de reconocer, quizá con ironía, que el sentido común es una de las cosas mejor repartidas del mundo, pese a lo cual ese sentido común necesita un método, una ley, para no caer en infinitas extravagancias y sin sentidos, ahora se trata de ordenar el lenguaje. Unas veces en tono rígido, bajo la finalidad de un lenguaje *ideal*, unificado, donde el pensamiento pueda reconocerse como razón; otras veces con más flexibilidad, buscando diferentes lógicas o diferentes tipos de significatividad, donde el pensamiento reconozca su múltiple capacidad de decir la cosa. Unas veces bajo el dramático control de lo que se puede decir; otras bajo la fragancia liberal de buscar cómo

se dicen las cosas. Pero siempre, como problema de fondo, buscando el derecho a decir la cosa.

En las alternativas sintácticas, efectos de las infinitas dificultades que el pensamiento encuentra en su esfuerzo por legitimar su derecho a decir la cosa, aparece un momento de especial tensión, realmente dramático: el pensamiento se niega el derecho ante la imposibilidad de legitimarlo y se reconoce como impotente. O quizá también, mirándolo desde otra perspectiva, es el momento álgido en el que se reconoce autosuficiente: se ve a sí mismo como un decir sobre lo dicho y sobre las reglas de su decir: renuncia a su pretensión de decir la realidad y se satisface en su propio juego narcisista.

Pero tal situación es pasajera. Espontáneamente, a cada instante de la vida, el pensamiento vuelve a mirar la realidad, en la que cree espontáneamente y cuya creencia pierde cuando intenta justificarla, como Hume advertía; espontáneamente, el pensamiento se libera de unas reglas aceptadas del decir para pasar a decir libremente, porque hay cosas que sólo pueden ser dichas sin someterse a la ley del bien decir. Los más racionalistas asumen la contradicción de negar toda forma ilegal de decir, mientras en su vida práctica violan necesariamente la ley; otros, más lúcidos, como el propio Wittgenstein, se limitan a distinguir dónde conviene decir con ley y cuál es el campo del silencio, es decir, de las palabras sin orden.

El resultado del proceso es el que tenía que ser. El pensamiento, reconociéndose lenguaje y en el lenguaje, a través de su juego, acaba conociéndose mejor, acaba conociendo sus límites y su poder. Acaba, en definitiva, reconociendo su infinita pasión de realidad, su necesidad de decir la realidad, como si fuera un reto a su poder, al tiempo que su imposibilidad de decirla. Reconoce una vez más, como Hume, que cualquier empresa de conocer el mundo está de antemano condenada al fracaso —de ahí la melancolía— por la impotencia de la embarcación con la que ha de lanzarse a los mares; pero, al mismo tiempo, sabe que se lanzará a la aventura, que volverá a creer en su poder. Y así, en ese juego, el pensamiento cumple su efecto principal: la felicidad.

La «revolución en filosofía», el cambio de tercio hacia el lenguaje, con todas sus variantes, acaba como toda revolución en filosofía: dejando ver que estamos de nuevo al principio. Pero con una aventura más, con una pasión más vivida y disfrutada por el

pensamiento que da espesor a su conciencia de sí mismo y fertilidad a sus nuevos escarceos. Y ese parece ser el juego de la razón: imaginar caminos para mostrar que por ninguno se puede llegar. Todo lo que hay, lo que puede decirse, es la diferencia en la unidad, como exige el orden de la razón. La diferencia indiferente, libre, en sí, es lo prohibido para la razón, lo *místico* de Wittgenstein, lo absoluto. Aunque, ¿por qué no pensar que también eso es un imaginario que la razón gusta de fingir para seguir jugando a Sísifo y, de paso, ir regando de gotas de felicidad a los que aún sienten placer en el juego de la filosofía? ³⁸

38. La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Entre los estudios generales merecen citarse los de D. ANTISERI: *Dopo Wittgenstein: dove va la filosofia analitica*, Roma, Abete, 1968; J. A. AYER y P. WINCH: *British Empirical Philosophers*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958²; AA.VV.: *La philosophie analytique*, París, Minuit, 1962; J. O. URMSON: *Philosophical Analysis*, Londres, Clarendon Press, 1956; G. J. WARNOCK: *English Philosophy since 1900*, Oxford U. P., 1956.

Obras publicadas

Gonzalo Quintero Olivares
Introducción al Derecho Penal
Parte General

Horacio Capel
Filosofía y ciencia en la Geografía
contemporánea
Una introducción a la Geografía

José Manuel Bermudo
La Filosofía moderna y su proyección
contemporánea
Introducción a la cultura filosófica

Obras en preparación

Pelai Pagès
Introducción a la Historia

Tulio Rosembuj
Introducción a la Hacienda pública

Alejandro Sanvisens
Introducción a la Pedagogía

Manuel Atienza
Introducción al Derecho

Esteban Pinilla de las Heras
Introducción a la Sociología

Antonio Caparrós
Introducción a la Psicología

José Daniel Quesada
Introducción a la Lógica

Víctor Gómez Pin y Pierre Auberque
La Filosofía antigua y sus prolongaciones
medievales

Javier Echevarría
Metodología de la ciencia

08203